

**DIE ÜBERWINDUNG DES SUBJEKTS –
NISHIDA KITARÔS 西田幾多郎 (1870-1945)
WEG ZUR IDEOLOGIE**

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Elena Louisa Lange
aus Deutschland

Angenommen im Frühjahrssemester 2011
auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Christian Steineck
und Frau Prof. Dr. Birgit Recki

Zürich 2011

INHALT

EINLEITUNG	1
------------------	---

KAPITEL I

DIE IDENTITÄT DER „REINEN ERFAHRUNG“. NISHIDAS ERSTLINGSWERK ÜBER DAS GUTE (ZEN NO KENKYŪ 善の研究) (1911)	11
---	-----------

1. Grundschemata der Reinen Erfahrung	21
1.1. Das ontologische Grundschema der Reinen Erfahrung	22
1.1.1. Der Begriff der Unmittelbarkeit	22
1.1.2. Selbstreferentialität	29
1.2. Das erkenntnistheoretische Grundschema der Reinen Erfahrung	32
1.2.1. Die paradoxe Temporalität	32
1.2.2. Selbstdifferenzierung	34
1.3. Die Konstitutionsproblematik des Selbstbewusstseins	37
1.3.1. Das Solipsismusproblem	41
1.3.2. Der Reflexionsbegriff	44
2. Die Auslöschung aller „subjektiven Fiktionen“	50
2.1. Die Ausprägung des Systems der Reinen Erfahrung	51
2.1.1. Der Wille	53
2.1.2. Die intellektuelle Anschauung	55
2.2. Der Kulminationspunkt: Religion und Gottesbegriff	58
2.2.1. Das Gute (zen 善)	58
2.2.2. Vernunft und Freiheit	61
2.2.3. Selbstnegation, prästabilisierte Harmonie und Gott: überwundenes Subjekt?	64

KAPITEL II

DIE IDENTITÄT DES NICHTS. DIE AUFLÖSUNG DES SUBJEKTS IN DEN „ABSOLUT FREIEN WILLEN“ UND DAS „ABSOLUTE NICHTS“ (1915-1926)	70
--	-----------

1. Die (Un-)Möglichkeit der Erkenntnis reinen Selbstbewusstseins. Von „Das Verstehen in der Logik und das Verstehen in der Mathematik“ (Ronri no rikai to sūri no rikai 論理の理解と数理の理解) (1915) bis „Kunst und Moral“ (Geijutsu to dōtoku 芸術と道徳) (1923)	73
1.1. Unendlichkeit in „Das Verstehen in der Logik und das Verstehen in der Mathematik“ (1915) ..	74
1.2. Unmöglichkeit der Reflexion, Möglichkeit der „Setzung des Ich“. Kants „Paralogismus“, Fichtes „Anschauung“ und ihre Bedeutung für Nishidas Subjektbegriff	80

1.3.	Der „absolut freie Wille“ (<i>zettai jiyû no ishi</i> 絶対自由の意志) – die Totalität des Selbstbewusstseins in <i>Anschauung und Reflexion im Selbstbewusstsein</i> (<i>Jikaku ni okeru chokkan to hansei</i> 自覚に於ける直観と反省) (1917).....	91
1.4.	„Kunst und Moral“ (<i>Geijutsu to dōtoku</i> 芸術と道徳) (1923) als Dokument der Innerlichkeit ..	95
2.	„Ort“ (<i>Basho</i> 場所) (1926) - Zu einer intuitionistischen Logik	99
2.1.	Die grundlegenden Aspekte des Ortes: Ausgang vom Selbstbewusstsein.....	103
2.1.1.	Das „absolute Nichts“ (<i>zettai mu</i> 絶対無) als Substanz der „Leere“	109
2.1.2.	Das „absolute Nichts“ als Prädikatsebene im Subsumtionsurteil	115
2.2.	Konsequenzen der Ort- oder Prädikatenlogik: Interpretationen	124
2.2.1.	Das „Problem der Vollständigkeit“	125
2.2.2.	Die Auflösung des Subjekts ins „absolute Nichts“	131
2.2.3.	Zum Kontrast – Das Programm der Hegelschen Logik	136

KAPITEL III

DIE IDENTITÄT DES SELBSTBEWUSSTSEINS (*JIKAKU* 自覚). VOM HOMO INTERIOR ZUM HOMO EXTERIOR (1929-1931)

1.	Die stille Auseinandersetzung mit der Phänomenologie.....	144
1.1.	Nishidas Kritik der Intentionalität.....	149
1.2.	Kein Noema ohne Noesis.....	152
2.	Tanabe Hajimes Kritik am Homo interior	154
2.1.	Wegen Marx kein Schlaf?	155
2.2.	„Ich bitte Professor Nishida um Unterweisung“ (<i>Nishida sensei no oshie wo aogu</i> 西田先生の教えを仰ぐ) (1930)	160
2.2.1.	Kritik am System des Selbstbewusstseins (Ortlogik-Kritik)	162
2.2.2.	Kritik am Geschichtsbegriff.....	168
2.2.3.	Kritik an der „Religionisierung“ der Philosophie	170
3.	Die Geburt des <i>Homo exterior</i>	172
3.1.	Die Wende nach Huh Woo-Sung.....	176
3.2.	<i>Geschichte</i> (<i>Rekishi</i> 歴史) (1931) – Annäherung an eine Hermeneutik des Geschichtsmenschen	180
3.2.1.	Idee und Zeitlichkeit.....	183
3.2.2.	Das Verstehen	186

KAPITEL IV

EXKURS IDEOLOGIEBEGRIFF	191
1. Ideologie an sich, für sich, an und für sich, oder: Where is Nishida's Hamster?	195
2. Ideologie im Spiegel der Theorie Nishidas – Der Inversionsmechanismus im Waren- und Substanzfetisch	198
3. Adorno: Wiedergutmachung am Subjekt	202
3.1. Die „Urform von Ideologie“	205
3.2. Subjekt und Objekt.....	210
3.3. Grundzüge der Ideologienlehre.....	212

KAPITEL V

DIE IDENTITÄT DER KULTUR - DIE „CHIFFRE DES GROSSEN“ (1934-1944)	216
1. Die Verdinglichung der Kultur – Identitäts- und Hypostasierungszwang in „Die östlichen und die westlichen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen“ (<i>Keijijôgakuteki tachiba kara mita tôzai kodai no bunka keitai</i> 形而上学的立場から見た東西古代の文化形態) (1934)	225
1.1. Die „Kultur des Nichts“ gegen die „Kultur des Seins“	227
1.2. Die Eingliederung der Nishida-Philosophie in den Kulturdiskurs.....	230
2. <i>Das Problem der japanischen Kultur</i> (<i>Nihon bunka no mondai</i> 日本文化の問題) (1940) - Die Problematisierung von „Ost“ und „West“ als Scheingefecht	232
2.1. Der diskursive Ort von <i>Das Problem der japanischen Kultur</i>	236
2.2. Die Naturalisierung der symbolischen Ordnung – Der biologische Begriff der „Art/Spezies“ (<i>shu</i> 種) als Geschichtsparadigma	245
2.3. Die realpolitische Dimension der Philosophie als philosophische Dimension der Realpolitik – und umgekehrt: Nishidas Legitimation des Tennôismus	249
2.4. Die Argumente der Apologeten: Ueda Shizuteru, Michiko Yusa und Christopher Goto-Jones.....	260
3. „Hin zu einer Religionsphilosophie mit der Idee der prästabilierten Harmonie als Leitfaden“ (<i>Yotei chôwa wo tebiki to shite shûkyôtetsugaku e</i> 予定調和を手引としての宗教哲学へ) (1944) – Die Vollendung des Identitätsdenkens	273
3.1. Widersprüchliche Selbstidentität und prästabilierte Harmonie als Prinzip der geschichtlichen Struktur der Welt.....	275
3.2. Von der Identität von Selbst und Welt zur Identität von Selbst und Staat: Identitätsdenken als Prinzip ethischer Gleichgültigkeit.....	280

SCHLUSSBEMERKUNG	288
BIBLIOGRAPHIE DER VERWENDETEN SCHRIFTEN	290
SCHRIFTEN VON NISHIDA KITARÔ	290
SCHRIFTEN ANDERER AUTORINNEN UND AUTOREN	292

VORBEMERKUNGEN

Personennamen

Namen japanischer Personen und AutorInnen werden in der in Japan üblichen Reihenfolge, also Familienname vor dem Vornamen, wiedergegeben, mit Ausnahme der Namen der AutorInnen, deren Publikationen in westlichen Sprachen erschienen sind. Bei Erstnennung des Namens folgen in der Regel die Originalschreibweise sowie die Lebensdaten, sofern es sich um eine Persönlichkeit von historischem Interesse handelt.

Japanische Zitierweisen und stilistische Konventionen

Alle japanischen Zitierweisen und stilistischen Konventionen richten sich nach dem *Monumenta Nipponica Style Sheet* (Ausgabe Juli 2008). So wird japanische Terminologie in der Regel kursiv, mit kleinem Anfangsbuchstaben und lateinischer Schrift, gefolgt von der japanischen Originalschreibweise wiedergegeben. Ausnahme: häufig verwendete Substantive wie *Jikaku* und *Kokutai*, sowie feststehende Begriffe wie *Hakkô Ichiu* werden mit großem Anfangsbuchstaben wiedergegeben. Bezeichnungen von buddhistischen Schulen im Fließtext werden ebenfalls stets kursiv und mit grossem Anfangsbuchstaben wiedergegeben. Ausnahme: das im westlichen Sprachgebrauch bereits übliche Zen.

Titel von Monographien und Anthologien werden kursiv, essayistische und Zeitschriftentitel in Anführungszeichen wiedergegeben. Ausnahme: Kurztitel von Essays oder Aufsätzen, die ebenfalls kursiv wiedergegeben werden. Beispiel: „Die östlichen und die westlichen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen“ wird als *Kulturformen* wiedergegeben. Auf alle von mir verwendeten Abkürzungen von Nishidas Einzelschriften und –ausgaben wird im Text gesondert hingewiesen.

Siglen

NKZ	<i>Nishida Kitarô Zenshû</i> . Derzeit 24-bändige Werkausgabe der Gesammelten Schriften von Nishida Kitarô. Iwanami (2002-). Die römische Ziffer (z.B. NKZ IV) weist auf die Band-Nr. hin.
NKZ (1966)	<i>Nishida Kitarô Zenshû</i> . 19-bändige Werkausgabe der Gesammelten Schriften von Nishida Kitarô. Iwanami (1966)
KrV (1923)	Immanuel Kant, <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (1781/1787). Bruno Cassirer, Berlin (1923)
KrV (1998)	ders., <i>Kritik der reinen Vernunft</i> . Meiner, Hamburg (1998)
PhG	Georg Wilhelm Friedrich Hegel, <i>Phänomenologie des Geistes</i> (1807). Suhrkamp, Frankfurt (1986)
WL (1966)	ders., <i>Die Wissenschaft der Logik. Erster Band, Erstes Buch. Das Sein</i> . Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812. Besorgt von W. Wieland. Vandenhoeck und Reuprecht, Göttingen
WL I	ders., <i>Die Wissenschaft der Logik I</i> (1812). Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch. Suhrkamp, Frankfurt (1986)

WL II	ders., <i>Die Wissenschaft der Logik II</i> (1813). Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik. Suhrkamp, Frankfurt (1986)
Enz. I-III	ders., <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830</i> . Erster Teil bis Dritter Teil. Suhrkamp, Frankfurt (1986)
MEW	<i>Marx-Engels-Werke</i> . In 43 Bänden. Berlin (1956-)
MKZ	<i>Miki Kiyoshi Zenshû</i> . 19-bändige Werkausgabe der Gesammelten Schriften von Miki Kiyoshi. Iwanami (1966-68)
THZ	<i>Tanabe Hajime Zenshû</i> . 15-bändige Werkausgabe der Gesammelten Schriften von Tanabe Hajime. Keisôshobô (1963)
TJZ	<i>Tosaka Jun Zenshû</i> . 5-bändige Werkausgabe der Gesammelten Schriften von Tosaka Jun. Keisôshobô (1966)
HKWM	<i>Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus</i> . Berlin (1995)
HWPPhil	<i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i> . Basel (1998)

Eine vollständige Bibliographie mit allen zitierten und verwendeten Schriften findet sich im Anhang. Falls im Text lediglich ein allgemeiner Verweis auf ein Werk vorkommt, findet sich die vollständige Literaturangabe in der Fußnote. Falls aus nur im Internet zugänglichen Texten zitiert wird, findet sich die vollständige http-Adresse ebenfalls in der Fußnote.

Diverses

Hervorhebungen von mir werden als solche gekennzeichnet.

Die Übersetzung von Zitaten aus japanischen Originaltexten stammt, wenn nicht anders angegeben, von mir.

Die Zitate werden in alter Rechtschreibung übernommen.

Das Bild eines zeitlich oder außerzeitlich ursprünglichen Zustands glücklicher Identität von Subjekt und Objekt aber ist romantisch; zuzeiten Projektion der Sehnsucht, heute nur noch Lüge.

T.W. Adorno, „Zu Subjekt und Objekt“

EINLEITUNG

Damit eine partikulare Welt (*tokushuteki sekai* 特殊的世界) entstehen kann, muss jemand die zentrale Position besetzen und diese Aufgabe auf sich nehmen. In Ostasien kann das heute kein anderes Land als Japan (*waga nippon* 我日本) leisten. So wie der Sieg der Griechen im Perserkrieg bis heute die Richtung der Kulturentwicklung Europas bestimmt hat, wird der heutige ostasiatische Krieg die Richtung der Weltgeschichte bestimmen.¹ (1943)

Die Moral unseres Volkes besteht im Aufbau der geschichtlichen Welt [...] Ich denke, dass die Grundlage des Denkens (*shisô no kontei* 思想の根底) unseres japanischen Volkes das Prinzip der Selbstbildung der geschichtlichen Welt ist.² (1940)

Diese Sätze schrieb Nishida Kitarô 西田幾多郎 (1870-1945) während des Zweiten Weltkriegs. Nishida ist der meistrezipierte und weitaus wirkmächtigste Denker der japanischen Moderne ab 1868. Er gilt gemeinhin auch als der *bedeutendste* Philosoph Japans. In der Nishida-Rezeption der letzten zwei Jahrzehnte wird letztere Behauptung weitgehend unkritisch hervorgebracht.³ Kein Buch über die Kyoto-Schule, dessen „Gründer“ er war, keine Monografie über japanische Philosophie, die nicht auf diesen Umstand hinweist.⁴ Wer war aber der *Philosoph* Nishida Kitarô und für was stand er?

Nishidas philosophisches Hauptinteresse war das Phänomen des Selbstbewusstseins (*jikaku* 自覚). Dabei gilt er als erster Denker, der einen „nicht-westlichen“ Zugang zu diesem Phänomen entwickelt habe, indem er die Frage nach dem (erkenntnistheoretischen) Verhältnis von Subjekt und Objekt und der (ontologischen) Bestimmung des menschlichen Subjekts neu stellte. Nishidas Bekanntheit lässt sich aber nicht allein auf die bewusstseinsphilosophischen Werke zurückführen: infolge der autoritären politischen Agenda eines sich auf den Krieg vorbereitenden und ab 1937 offiziell Krieg führenden japanischen Staates liess er sich auch für staatstragende Maßnahmen mobilisieren und formulierte 1943 im Auftrag der Militärregierung eine geschichtsmetaphysische Philosophie der sogenannten „Neuen Weltordnung“ (*Sekai*

¹ Aus „Prinzipien einer neuen Weltordnung“ (*Sekai shinchitsujo no genri* 世界新秩序の原理) (1943). NKZ XI, S. 446.

² Aus *Das Problem der japanischen Kultur* (*Nihon bunka no mondai* 日本文化の問題) (1940). NKZ IX, S. 52.

³ Als Ausnahmen wären zu nennen: Uhl (2003/2009), Kobayashi (1996/2002), Kracht (1984/2001), Paul (1993).

⁴ Hier nur einige Beispiele: in Gino Piovesanas/Naoshi Yamawakis einschlägigem *Recent Philosophical Thought, 1862-1996* (1997) heißt es zu Anfang des Abschnitts über „The Philosophy of Nishida Kitarô – The Significance of Nishida’s Thought“: „A halt to the chronological sequence must be made here in order to study the thought of the leading philosophers of Japan. I have chosen four of them [...] No one will object to the fact that the first is given to Nishida Kitarô and that a full chapter is devoted to him. He is the only Japanese philosopher of recent times around whom a philosophical school has been formed.“ (S. 85) Desweiteren finden sich auch solche Zuschreibungen: „Nishida Kitarô, the founder of the so-called Kyoto school of philosophy, was the most influential thinker of modern (post-1868) Japan.“ Th. Kasulis, in Wargo (2005), S. VII; „[...] Nishida Kitarô, the greatest of Japan’s twentieth century philosophers [...]“ Heisig, *Japanese Journal of Religious Studies*, 32/1 (2005), S. 178; „Among [the Japanese philosophers], Nishida Kitarô surely ranks as the single most influential.“ Graupe, Silja *The Locus of Science and its Place in Japanese Culture*, in Heisig (2006), S. 70; „[...] the ‚father of Japanese philosophy‘, Nishida Kitarô [...]“ Goto-Jones (2005), S. 1; „[Nishida] is generally considered the founder of modern Japanese philosophy.“ Feenberg, in Heisig/Maraldo (Hg.) (1995), S. 151.

shinchitsujo no genri 世界新秩序の原理).⁵ Dieses fragwürdige Engagement wurde im Zuge der neueren Rezeption des „politischen“ Heidegger ab den späten 1980er Jahren⁶ im Kontext der kritischen Auseinandersetzung mit den ideologischen Implikationen der Kyoto Schule ebenfalls problematisiert. In der Veröffentlichung der Anthologie *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, and The Question of Nationalism*⁷ im Jahre 1995 fand diese Auseinandersetzung ihren Höhepunkt. Trotz einzelner kritischer Untersuchungen über die „Stützung des Tennôismus durch die Philosophie“⁸, die Nishida durch seine politisch-philosophische Standpunktnahme während des Zweiten Weltkrieges perpetuierte, scheint das Interesse an den politischen Implikationen seiner Philosophie inzwischen abgenommen oder ganz verschwunden zu sein. Hierin dürfte sich symptomatisch bemerkbar machen, dass sein philosophisches Engagement im ultranationalistischen Japan ab den 30er Jahren die heutige Einschätzung Nishidas als bedeutendster japanischer Philosoph nicht zu trüben scheint. Im Gegenteil: Bernard Faures einsames Plädoyer für eine kritische Überprüfung derjenigen Elemente in Nishidas philosophischem Denken, die sich unmittelbar in den staatsideologischen Bekenntnissen widerspiegeln, wie auch sein Plädoyer für eine Notwendigkeit der Ideologiekritik an den Philosophen der Kyoto Schule „and of their detractors“ bleibt seit 1995 ungehört.⁹

Durchgesetzt hat sich stattdessen eine Lesart Nishidas, die keinen Zusammenhang zwischen den Grundannahmen seines erkenntnistheoretisch-bewusstseinsphilosophischen Denkens und seinen Arbeiten zu einer philosophischen Legitimation des japanischen Tennôstaates während des Zweiten Weltkriegs sehen will. So sagt James Heisig:

*One has, deliberately or otherwise, to ignore the greatest bulk of the writings of these thinkers to arrive at the conclusion that anything approaching or supporting the imperialistic ideology of wartime Japan belongs to the fundamental inspiration of their thought. Insofar as any of them did willingly add support, it may be considered an aberration from their own intellectual goals.*¹⁰

Ich möchte mit der vorliegenden Untersuchung versuchen, einen Zusammenhang zwischen Nishidas Bewusstseinsphilosophie und seiner geschichtsphilosophischen Legitimation der japanischen Expansions- und Aggressionspolitik während des Zweiten Weltkriegs herzustellen. Dabei setzte ich mich durchweg vom Rezeptionsansatz James Heisigs ab, der das „philosophische“ vom „politischen“ Denken der Philosophen der Kyoto-Schule, die er hier beiläufig zusammenfasst, unterschieden und die im

⁵ In NKZ XI, S. 444-450.

⁶ U.a. durch Victor Farias, *Heidegger et le Nazisme*, Éditions Verdier, Paris (1987) und Emmanuel Faye, *Heidegger, L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris (2005).

⁷ Heisig/Maraldo (Hg.) (1995).

⁸ Kobayashi (1996).

⁹ Faure (1995), S. 269. Deutlich sagt Faure hier auch: „The ideological component of Nishida's philosophy is so explicit that philosophers can no longer overlook it.“

¹⁰ Heisig (2001), S. 6. Hervorh. i.O. Diese Lesart Heisigs dürfte inzwischen von der z.Zt. an Einfluss gewinnenden Lesart Ch. Goto- Jones' Konkurrenz bekommen haben. Goto-Jones' Monographie *Political Philosophy in Japan. Nishida, The Kyoto School and Co-Prosperity* (2005) wird in Kapitel V. dieser Arbeit thematisiert. Für eine kritische Besprechung der von ihm herausgegebenen Anthologie *Re-politicising the Kyoto School as Philosophy* (2007) verweise ich auf meine Rezension in den *Asiatischen Studien* LXIII, 3, Peter Lang Verlag, Bern (2009), S. 744-753.

Regierungsjargon verfassten Texte lediglich als „Aberration“ von ihren ursprünglichen Ideen verstanden wissen will.

Das Ziel dieser Untersuchung ist eine philosophische Kritik an Nishidas Denken, das seine Parteinahme für die Ideologie des japanischen Militärstaates in den 1930er und 40er Jahren als konsequente Vollendung seiner Selbstbewusstseinsphilosophie ausweist. Diesen Zusammenhang verorte ich innerhalb seiner Philosophie des „Subjekts“, des menschlichen Selbstbewusstseins. Um mein Vorgehen in dieser Arbeit zu erörtern, möchte ich entsprechend zuerst einige einleitende Worte zu Nishidas Bewusstseinsphilosophie und anschließend zum Ideologiebegriff sagen, wie ich ihn im Kontext der vorliegenden Untersuchung bestimme.

Zum Vorgehen I: Die Problematisierung der Selbstbewusstseins- bzw. „Subjektphilosophie“

Meine Arbeit untersucht begriffsanalytisch-kritisch die Konzeption des denkenden und handelnden Subjekts in der Entwicklung der Nishidaschen Philosophie. Diese ist nicht etwa ein thematischer Nebenaspekt der „Nishida-Philosophie“, sondern ihre zentrale Thematik, die sich übergreifend in allen Texten Nishidas reflektiert. Die Frage nach dem *Begriff* des menschlichen Selbstbewusstseins im Verhältnis zu den, Kantisch ausgedrückt, „Objekten möglicher Erkenntnis“ – kurz, der Konstitutionsproblematik von Subjekt und Objekt – ist also gleichzeitig die Frage nach dem Gehalt von Nishidas Philosophie überhaupt. Der Verdacht, ein konflationärer Gebrauch der Begriffe Subjekt und Selbstbewusstsein liege vor, ist an dieser Stelle nicht unberechtigt. Es ist indes ein Ergebnis des analytischen Teils in Kapitel I und Kapitel II, dass Nishida selbst das Verhältnis von Subjekt, Bewusstsein und Selbstbewusstsein unterbestimmt lässt bzw. keine sinnvolle Bestimmung der Unterscheidungskriterien vornimmt. Meine Interpretation lässt sich, paraphrasiert, an eine Bemerkung Walter Benjamins gegenüber Alfred Sohn-Rethel anknüpfen¹¹: mit Nishidas Begriff des „Selbstbewusstseins“ ist gegenüber dem Begriff des „Ich denke, [das] alle meine Vorstellungen begleiten können [muss]“ (KrV B132) nichts gewonnen. Im letzteren Sinne, d.h. als „ursprünglich-synthetische Apperzeption“ bzw. als „transzendente Einheit des Selbstbewusstseins“ verstehe ich entsprechend den von mir (der Kürze halber) verwendeten Subjekt-Begriff.

Genau hier muss man jedoch eine Zäsur setzen. Worum es Nishida geht, ist keineswegs ein emphatischer Subjektbegriff *gegenüber* Objekten möglicher Erkenntnis. Nishida geht es genau um diesen *nicht*: sein theoretisches Desiderat ist die *Einheit* (*dôitsu* 同一) *des Subjekts und des Objekts, ihre absolute Identität*. In dieser fällt das Selbst mit dem Ich, und diese wiederum mit der Welt ineinander. Auf noch näher zu bestimmende Weise ist die „Einheit von Subjekt und Objekt“ für Nishida die Bedingung der Möglichkeit von „Erkenntnis“ überhaupt. Um hier wiederum den Schwierigkeiten eines rationalistischen, auf Urteilslogik beruhenden Erkenntnisbegriffs aus dem Wege zu gehen, versteht Nishida Erkenntnis stets als intuitiv, als Ergebnis von „Anschauung“ (*chokkan* 直観) oder „Empfindung“ (*kankaku* 感覚). Das Subjekt ist darin selbst nichts weiter als das „letzte Irrationale“, etwas, das mit den Mitteln der (Urteils-)Logik nicht eingeholt werden könne. Beide Aspekte des Nishidaschen Subjektbegriffs: erstens, seine absolute Selbstidentität mit dem Objekt, und zweitens,

¹¹ Siehe Benjamins Randbemerkungen zu A. Sohn-Rethels *Warenform und Denkform* (1971), S. 41.

seine Alogizität, bilden die in meiner Untersuchung kritisch anvisierten Grundannahmen.

In einer seiner wichtigsten Thesen zum Selbstbewusstsein tritt Nishida desweiteren mit dem Anspruch auf, ein nicht nach dem Schema des Subjekt-Objekt-Dualismus konstituiertes Subjekt zu bestimmen, dessen wahre Struktur ein sogenanntes „absolutes Nichts“ (*zettai mu* 絶対無) jenseits aller Dichotomien sei. Es geht dabei Nishida in erster Linie darum, das Subjekt als nicht-dinghaft, nicht-substantiell zu begründen, oder in seiner eigenen Terminologie, nicht als „bewusst gemachtes Bewusstsein“ (*ishiki sareta ishiki* 意識された意識), sondern als „sich bewusst machendes Bewusstsein“ (*ishiki suru ishiki* 意識する意識)¹². Dieses sei unmittelbar mit sich selbst ohne die Vermittlung eines Anderen identisch.

Die Problematisierung eines so verstandenen Subjektbegriffs bildet den ersten Teil meiner Arbeit (Kapitel I-III). Dabei liegt meiner Kritik an Nishida und erweitert an Nishidas positiver Bezugnahme auf Johann Gottlieb Fichte die Überlegung zugrunde, dass hier die *Allgemeinheit* des Selbstbewusstseins mit seiner *Unbedingtheit* verwechselt wird. Die Auffassung, das Subjekt sei ohne Vermittlung durch sinnliche Anschauung unmittelbar und unbedingt mit sich selbst identisch, läuft meines Erachtens auf erkenntnistheoretische wie auch auf logische Ungereimtheiten hinaus, deren radikalste Konsequenz das Verschwinden eines (sich) noch irgendwie bestimmenden/bestimmbaren Subjekts genannt werden dürfte. Meiner These zufolge läuft daher Nishidas Versuch, das Subjekt durch Identität mit dem Objekt zu begründen, auf die Demontage oder Suspension des Subjekts hinaus. Die verkürzte Behauptung, dass ein Subjekt mit sich selbst identisch sein muss, um überhaupt zu denken, vergisst, dass es „etwas“ denken muss, um zu denken. Kant hat in seiner Darlegung des Paralogismus der rationalen Seelenlehre in der KrV gezeigt, dass dieses „etwas“ nicht das Subjekt selbst sein kann.¹³ Somit sind die Ergebnisse aus Kants kritischer Philosophie auf der Ebene der Erkenntnistheorie im scharfen Kontrast zum Identitätsdenken Nishidas zu lesen. Hier klingt bereits an, wie in der Frage nach „Idealismus oder Materialismus?“ in Bezug auf Nishidas Position zu entscheiden ist.¹⁴

Rückt Nishidas Denken somit stärker in die Nähe der absolut-idealistischen Logik Hegels?

Dies wäre eine ebenso verkürzte Behauptung, nur auf anderer Ebene. Die Kluft, die zwischen Nishidas a-logischem Identitätsdenken und Hegels spekulativ-dialektischer „Anstrengung des Begriffs“¹⁵ besteht, ist der Sache nach hier vielmehr bereits der fundamentalen (weil auch Kants Kategorien zugrundeliegenden) *Logik* als der Erkenntnistheorie zuzuschlagen. Nishida versucht, Identität intuitiv-irrationalistisch zu bestimmen – in der Empfindung, im freien Willen, in der im Künstlerischen oder Religiösen *begründeten*, aber nicht *begründbaren* Anschauung. Der Begriff eines Denkens, das seine Bestimmungen aus sich selbst heraus entwickelt und dieselben zur

¹² Diese Formulierung Nishidas findet sich an vielerlei Stellen, so z.B. im Hauptwerk *Ort* (1926): „Wenn bisher jemals über das tätige Bewußtsein nachgedacht wurde, so handelte es sich dabei um ein Bewußt-Gemachtes und nicht um das tätige Bewusstsein selber.“ NKZ IV, S. 462, Elberfeld (1999a), S. 124.

¹³ Genauer in der Einleitung zur Problematik der rationalen Seelenlehre und im „Ersten Paralogismus der Substantialität“, KrV B 397-430 und A 349-A 351 (1998). Hiervon wird in der vorliegenden Arbeit noch ausführlich die Rede sein.

¹⁴ Inwiefern sich Kants Philosophie gegen den Idealismus etwa Fichtes abgrenzt, wird im Laufe der Arbeit für die Beurteilung der Nishidaschen Position relevant.

¹⁵ In der „Vorrede“ der PhG, S. 56.

Grundlage der Reflexion macht, liegt Nishida fern. Dagegen sagt Hegel in der Frage, womit der Anfang der Wissenschaft gemacht werden solle: „Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämlich dass man das *Denken als solches* betrachten wolle, ist vorhanden.“¹⁶ Hegels Absetzbewegung gegen Kants Begriff des Selbstbewusstseins (oder in Hegels Worten: das „subjektive Ich“) und die sich daraus ergebenden Probleme eines denkfremden Ding-an-sich einerseits¹⁷, und die Abgrenzung gegen Fichtes *Ich* oder die *intellektuelle Anschauung* als „Prinzipien“ der Wissenschaft¹⁸ andererseits machen sich hier programmatisch bemerkbar.¹⁹ Hegel zufolge kann nur das *Denken allein* ein Prinzip sein – wobei es sich dieses selbst gibt. Bei Hegel ist das Denken unhintergebar, Nishida dagegen verwehrt sich gegen eine Apotheose des Denkens. Diese wird bei ihm am Begriff der Intuition oder Anschauung vollzogen.

Ausgehend von diesen Überlegungen untersucht diese Arbeit das Verhältnis der Nishidaschen Theoreme zu Kants theoretischer Philosophie und Hegels Logik. Hier möchte ich den analytisch-theoretischen Rahmen bestimmen, in dem ich meine Kritik an der Selbstbewusstseinsphilosophie Nishidas verorte. In Bezug auf Kant und Hegel gleichermassen zeigt die vorliegende Untersuchung, dass erstens aufgrund der strengen, kein „sinnliches Material“ zu seiner Vermittlung zulassenden Identitätsannahme und zweitens aufgrund seiner nicht-logischen Bestimmung das Subjekt bei Nishida *abstrakt* und *verdinglicht* wird – und das entgegen seiner Behauptung, mit dem „absoluten Nichts“ einen *konkreten* Begriff des Subjekts entwickelt und hiermit das *Substanzdenken* überwunden zu haben. Die Einführung unreflektierter Voraussetzungen bei Nishida führt meiner Auffassung nach dazu, dass sich das als subjekt- wie objektüberhoben verstandene „absolute Nichts“ im Gegenteil als substanzhaft und das Selbstbewusstsein dementsprechend als verdinglicht herausstellt. So ist Nishidas Selbstbewusstseinstheorie meiner These zufolge der blinde Fleck seiner Philosophie überhaupt, was umso dramatischer sein dürfte, als der Begriff des Selbstbewusstseins, des *Jikaku*, Dreh- und Angelpunkt seines Denkens noch in den späteren kultur- und religionsphilosophischen Schriften der späten 1930er, frühen 1940er Jahre ist.²⁰ Hierin sehe ich das Dilemma des Nishidaschen Ansatzes: insofern es Nishida gerade um eine *Hypostasis des Subjekts* geht – wie er diese genau bestimmt, wird noch von Interesse

¹⁶ WL I, S. 68.

¹⁷ Hegels stets polemisch vorgebrachtes Ressentiment gegen Kants Ding-an-sich lässt sich an folgender Stelle meines Erachtens am deutlichsten nachvollziehen: „[Kants] Hauptgedanke ist, die *Kategorien* dem Selbstbewußtsein, als dem *subjektiven Ich*, zu vindizieren. Vermöge dieser Bestimmung bleibt die Ansicht innerhalb des Bewußtseins und seines Gegensatzes stehen und hat außer dem Empirischen des Gefühls und der Anschauung noch etwas, das nicht durch das denkende Selbstbewußtsein gesetzt und bestimmt ist, ein *Ding-an-sich*, ein dem Denken Fremdes und Äußerliches, übrigbleiben; obgleich leicht einzusehen ist, daß ein solches Abstraktum wie *Ding-an-sich* selbst nur ein Produkt des, und zwar nur abstrahierenden Denkens ist.“ WL I, S. 59-60.

¹⁸ WL I, S. 76-77.

¹⁹ Mir scheint hier Hegel den wichtigsten Satz zur Methode der *Kritik der reinen Vernunft* übersehen zu haben: es sei „nicht das mindeste gewonnen“, würde allein die Analyse des „Bewußtseins meiner selbst im Denken überhaupt“ ebendieselbe Analyse *als Objekt* meinen: „Die logische Untersuchung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten.“ KrV B 409 (1998).

²⁰ Repräsentative Texte dieser Zeit– *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen* (Keijijōgakuteki tachiba kara mita tōzai kodai no bunka keitai 形而上学的立場から見た東西古代の文化形態) (1934), *Das Problem der japanischen Kultur* (Nihon bunka no mondai 日本文化の問題) (1938/40), und *Hin zu einer Religionsphilosophie mit der Idee der prästablierten Harmonie als Leitfaden* (Yotei chōwa wo tebiki to shite shūkyōtetsugaku e 予定調和を手引として宗教哲学へ) (1944) – werden im letzten Teil der Arbeit (Kapitel V) behandelt.

sein –, er aber im Gegenteil seine *Überwindung* demonstriert, muss man konzedieren, dass Nishida sein eigenes Vorhaben widerlegt.

Zwar lässt sich Nishidas Subjekt- bzw. Selbstbewusstseinsbegriff seiner Auskunft zufolge *methodisch* weder auf die Grundannahmen einer Hegelschen spekulativ-idealistischen Logik, noch auf die Reflexionskategorien der Kantischen Erkenntniskritik zurückführen, sondern muss in der intuitiven Ganzheitlichkeit religiöser oder künstlerischer Erfahrung gesucht werden. Jedoch sollte Nishidas Zugang eine analytische Auseinandersetzung mit seinen Kategorien nicht von vornherein in Abrede stellen. Der Vorwurf, eine begriffsanalytische Kritik an Nishidas Verfahren „verfehle ihren Gegenstand“, weil Nishida selbst nicht begriffsanalytisch vorgehe, muss zurückgewiesen werden: Kritik sprengt gerade den Rahmen der von ihr verhandelten Terminologie, weil sie sich an der „Sache“ und nicht an der Methode abarbeitet. Der Plausibilitätsanspruch der Nishidaschen Kategorien allein ist für meine Untersuchung entscheidend, nicht, ob er dafür die richtige Methode gewählt habe. Innerhalb seines eigenen Denkens kann Nishidas Methode – der Versuch, die Selbstbezüglichkeit des Subjekts durch denkvorgängige Intuition zu bestimmen – gar nicht falsch sein. Allein der *Begriff* des Subjekts sträubt sich dagegen. Nishida führt in seinem Denken das Kantsche Wort von der „Subreption des hypostasierten Bewusstseins“²¹ so unbewusst wie eindringlich vor. Wie dieser Mechanismus sich in die Struktur seines Denkens einschreibt, versucht diese Arbeit aufzudecken.

Zum Vorgehen II: Die Problematisierung der Ideologie

Hier ist gleichzeitig der Ort, den Ideologiebegriff geltend zu machen. Den in dieser Arbeit vorliegenden Begriff von Ideologie verstehe ich, in einer Anlehnung an Georg Lukács, als „doppelt dialektisch“: einerseits sehe ich bereits in der Nishidaschen Subjektüberwindung *gegen* seine eigene Intention eine dezidiert „ideologische“ Denkstruktur, zum anderen muss auch in der Geschichtsmetaphysik und im Kulturnationalismus in seiner Spätphilosophie von einer Annäherung an das Ideologische – hier vielleicht offensichtlicher – gesprochen werden. In dieser Untersuchung liegt der Akzent jedoch auf der ersteren, durch seine Verankerung in der erkenntnistheoretisch-logischen Problematik von der zweiten zu unterscheidenden Ausprägung von Ideologie.

Meinem Verständnis nach besteht Nishidas ideologische Operation darin, seine eigenen Denkvoraussetzungen beiseite zu lassen und so, anstatt den Beweis für seine These anzutreten, den Beweis der Gegenthese zu liefern. Ich nenne dieses systematische Verhängnis Nishidas die *Verkehrung von Intention und Explikation*. Dass dies nicht ein bloßer Denkfehler ist, zeigt sich darin, dass Intention und Explikation nicht nur kein wohlgeformtes Argument bilden, sondern sich kontradiktorisch ausschließen. Die „Demarkationslinie“ zwischen bloßem Denkfehler und ideologischer Operation kann nicht endgültig sein, weshalb ich letztere als äußersten Fall eines Denkfehlers verstehe. Ich möchte im Folgenden dennoch kurz eine Erklärung versuchen, worauf es mir hier beim Begriff des ideologischen Fehlers im Gegensatz zu einem logischen Fehlschluss in Form einer *petitio principii* (wobei auch ein anderer Fehlschluss in Form eines Kategorienfehlers denkbar wäre) ankommt. Am Begriff der Einsicht lässt sich das, denke ich, gut nachvollziehen.

²¹ KrV A 402 (1998).

Für einen logischen Fehlschluss ist die Einsicht in seinen Fehlercharakter geradezu konstitutiv, weil der Sprecher hierbei die Regeln der Logik befolgt. Dagegen wird sich eine ideologische Operation niemals als „ideologisch“ (falsch, verkehrt) bestimmen.²² Bei Nishida lässt sich zeigen, dass seine ideologische Operation von einem Fehler insofern zu unterscheiden ist, als sie eine *Einsicht* in die Inversion von zu Beweisendem und Bewiesenem durch die strukturelle Verstellung seiner eigenen Prämissen verunmöglicht. Sie führt dazu, dass sein eigenes Realitäts- bzw. Subjektverständnis – die Identifikation einer „objektiv“ gegebenen Wirklichkeit mit den Formen der Subjektivität – sich hintergeht.

Den theoretischen Hintergrund für die Analyse des Problems bildet die Marxsche Theorie des Warenfetisch, die mir als Modell für das strukturelle Phänomen der Inversion dient (Kapitel IV). Bekanntlich ist Marx' Analyse der Ware und speziell des Warenfetisch der in der neomarxistischen Literatur, insbesondere in Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein*, verhandelte locus classicus der Ideologiekritik. Ich möchte dagegen nur versuchen, dieses Theoriemodell als heuristisches Mittel zur Verdeutlichung eines bestimmten Paradigmas der Nishida-Philosophie heranzuziehen. So lässt sich Nishidas System als entsprechend „ideologisch“ im Sinne einer Theorie des, dem Wort Friedrich Engels zufolge, „falschen Bewusstseins“ deuten, als ihr „die eigentlichen Triebkräfte, die [sie] bewegen [...] unerkannt [bleiben] [...]“.²³ Der ideologische Prozess bei Nishida drückt sich somit darin aus, als er sich „falsche oder scheinbare Triebkräfte [imaginiert]“²⁴, sei in seiner Theorie des Selbstbewusstseins Gott, der absolut freie Wille oder das „absolute Nichts“.

Das Marxsche Inversionsmodell dient mir allerdings nur zur Analyse der *formalen* Seite des Ideologieproblems bei Nishida. Für die Analyse seiner *inhaltlich* bestimmten Erscheinungsform beziehe ich mich auf die Erkenntniskritik Adornos, die hier den theoretischen Kontrapunkt zum Denken Nishidas bildet. Adornos Verständnis von Erkenntniskritik als Gesellschaftskritik und umgekehrt stellt hier entsprechend den theoretischen Rahmen meiner Problematisierung der Ideologie bei Nishida her. Insbesondere, weil ein emphatischer Begriff des Subjekts wie des Objekts und die erkenntnistheoretische Methode für Adorno nicht obsolet sind, ist dieser Ansatz für meinen Zugriff auf Nishida relevant. Adorno zufolge spiegelt sich die Dynamik von Subjekt und Objekt selbst dort wieder, wo Ideologie als totalitär hypostasiert wird:

Denn der Begriff Ideologie ist sinnvoll nur im Verhältnis zur Wahrheit oder Unwahrheit dessen, worauf er geht; von gesellschaftlich notwendigem Schein kann einzig im Hinblick auf das gesprochen werden, was kein Schein wäre und was freilich im Schein seinen Index hat. An Ideologiekritik ist es, über den Anteil von Subjekt und Objekt und seine Dynamik zu urteilen. Sie dementiert falsche Objektivität, den Fetischismus der Begriffe, durch die Reduktion aufs gesellschaftliche Subjekt; falsche Subjektivität, den zuweilen bis zur Unsichtbarkeit verhüllten Anspruch, was ist, sei Geist, durch den Nachweis seines Betrugs, seines parasitären Unwesens ebenso wie seiner immanenten Geistfeindschaft. Das Alles des unterschiedslos totalen

²² Hier lehne ich mich an ein Theorem Althusser's in *Ideologie und ideologische Staatsapparate* an: „Wir haben es hier mit einem der Effekte der Ideologie zu tun, dem der praktischen Verneinung des ideologischen Charakters der Ideologie durch die Ideologie. Die Ideologie sagt nie: ‚Ich bin ideologisch.‘“ Althusser (1970), S. 143.

²³ Engels in einem Brief an Franz Mehring vom 14.07.1893. In: Mehring, Franz: *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, Bd. I, Stuttgart: Dietz 1919, S. 386.

²⁴ Ebd.

Ideologiebegriffs dagegen terminiert im Nichts. Sobald er von keinem richtigen Bewusstsein unterscheidet, taugt er nicht länger zur Kritik von falschem.²⁵

Über den Anteil von Subjekt und Objekt kann aber nur dann sinnvoll gesprochen werden, wenn Subjekt und Objekt als fundamentale epistemologische Größen anerkannt sind. Dass Nishida zumindest in seinem ersten zusammenhängenden Werk *Über das Gute* (*Zen no kenkyū* 善の研究) (1911) kein erkenntnistheoretisches Subjekt anerkennt, auf dieses in seinen späteren Schriften – etwa *Anschauung und Reflexion im Selbstbewusstsein* (*Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直観と反省) (1917) – implizit aber stets Bezug nimmt, kommt erschwerend hinzu. Hier besteht die Aufgabe des Analysanden darin, Subjekt und Objekt innerhalb dieser Texte wiederzubeleben und die „Dynamik“ sichtbar zu machen, die das Verhältnis von Subjekt und Objekt charakterisiert.

Mein Verständnis von Ideologie weicht, wie hiermit deutlich geworden sein sollte, von den „gängigen“ (soziologischen, politologischen) Ideologietheorien ab, wird aber ebenso wie etwa bei Adorno auf dem Feld der Dynamik von Subjekt und Objekt ausgefochten. Gleichzeitig zeigt sich das dialektische Moment eines solchen Verständnisses darin, dass es zur Interpretation der Ideologie als falsches Denken, verhärtetes Bewusstsein im Realen – des Politischen und des Geschichtlichen – in einem stetigen Begründungsverhältnis steht. Der oben skizzierte rein formale Ideologiebegriff muss sich daher auch in der Sphäre des Empirischen, Nishidas Verstrickung in die Denkformen der seinerzeit politischen Realität des imperialistischen und kultureltnationalistischen Diskurses, ausweisen. Hier wäre das komplementäre, zweite dialektische Moment des „doppelt dialektischen“ Mechanismus, eine erneute Verkehrung von Intention und Explikation auf nächster Stufe. In seinen geschichts- und kulturmetaphysischen Schriften versucht Nishida, eine „logisch-begriffliche“ Begründung für die „Essenz“ der als irrational geltenden japanischen Kultur, die er im Tennōsystem erblickt, erliegt aber bereits durch diese *Intention* der offiziellen Ideologie, die sich in der *Explikation* folgerichtig nur noch als Legitimationsdenken ausweisen kann (Kapitel V).

Wenn es aber einen deutlich erkennbaren Zusammenhang gibt, der sich begrifflich wie sachlich ausweisen lässt, wie ist er gestaltet? Anders gefragt: welche Annahme bei Nishida kann für sein „Abfallen in Ideologie“ verantwortlich gemacht werden? Ich sehe diese Annahme in seinem hypertrophen Idealismus: das Zusammenfallen einer objektiven Realität und eines Selbstbewusstseins in diesem Selbstbewusstsein selbst – die unvermittelte Identität von Subjekt und Objekt im Subjekt. Mit Idealismus meine ich hier entsprechend eine Philosophie des Primats der Ideen, *nicht* die Subjektphilosophie per se.²⁶ Eine Philosophie des Subjekts macht nur gegenüber dem Begriff des Objekts Sinn – klassischerweise im Kantischen System – wohingegen man bei einer *Aberkennung* der Faktizität der Objektsphäre, für die Nishida sich ausspricht, auch sinnvollerweise nicht mehr von einer „Subjektphilosophie“ sprechen kann. Der Nishidasche Idealismus, wie ich ihn hier ausschliesslich als Primatsetzung der Idee, nicht aber als Subjektphilosophie verstehe, zeitigt das Dilemma, dass, wenn es für die Beurteilung des Selbstbewusstseins keine Realität mehr gibt, die dieser zum Kriterium

²⁵ Adorno (1966), S. 198.

²⁶ Zur Unterscheidung des „Idealismus“ zum einen in eine „philosophy of the primacy of ‚ideas‘“, zum anderen in eine „philosophy of subjectivity“, siehe Balibar (1995), S. 25.

werden kann, das *Sein* der äusseren Existenz konsequenterweise zum *Sollen* erklärt werden muss. Schliesslich findet sich als Endpunkt der Genese der Nishida-Philosophie das Individuum in einer Welt religiöser Erscheinungsformen wieder, die sich als prästabilisierte Harmonie erweist. Hier ist kein Denken der Differenz, eines Risses, eines materialistischen Gegengewichts zum lückenlos gedachten „Subjekt“ als Idee möglich. Folgerichtig wird die gesamte Realität, zu der auch die politische Realität des japanischen Kaiserstaats und seiner Aggressionspolitik zählt, in eine Harmonie „widersprüchlicher Selbstidentität“ aufgehoben. Hier sind sinnvolle Unterscheidungskriterien sowohl von Subjekt wie auch von Objekt verunmöglicht und ihre Überwindung vollbracht. In einem dezidierten Sinne wird dabei auch das „bourgeoise“ Element in Nishidas Denken offenbar, wie Tosaka Jun 戸坂潤 (1900-1945), ein marxistischer Schüler Nishidas, meinte.²⁷

Als Gegenmodell zu Nishida versuche ich entsprechend, ein „deflationäres“ Verständnis von Materialismus zu veranschlagen. Dabei stütze ich mich auf ein bestimmtes Verständnis von Materialismus als kritischer Grenzbegriff zum Idealismus, ein Verständnis, das nichts mit positivistischem oder gar kognitionswissenschaftlichem „Materialismus“ gemein hat. Der Materialismus als kritischer Grenzbegriff, wie ich ihn hier verstehe, hat sogar nichts mit „Materie“ im strengen Sinne zu tun. Er ist, im Rückgriff auf die Marx-Lesart Etienne Balibars, originär metaphysisch-erkenntnistheoretisch.²⁸

Marx's materialism has nothing to do with a reference to *matter* – and this will remain the case for a very long time, until Engels undertakes to reunite Marxism with the natural sciences of the second half of the nineteenth century [...] If Marx declared that it was a principle of materialism to change the world, seeking *at the same time* to differentiate his position from all existing materialism (which he terms „old“ materialism and which depends precisely on the idea that everything has ultimately to be explained in terms of matter – which is *also* an ‚interpretation of the world‘ and contestable as such) this was clearly in order to take the contrary stance to that of idealism. [...] For the idealism criticized here [in den *Feuerbachthesen*, EL], the world is the object of a contemplation which seeks to perceive its coherence and its „meaning“ and thereby, willy-nilly, to impose an order on it.²⁹

²⁷ Tosaka Jun charakterisierte in seiner Kritik an der Nishida-Philosophie diese konsequent als „bourgeois“. 1935, als sich viele Intellektuelle bereits vom nationalistischen Pathos gefangen nehmen liessen, schreibt er: „Glaubt man, die Philosophen verausgaben sich für die ‚Wahrheit‘ (*shinri* 真理), irrt man sich gewaltig. Denn entweder bewusst oder unbewusst unterstützen sie die faschistische Ideologie, oder ihr Denken läuft effektiv darauf hinaus [...] In summa, alle Philosophen sind bourgeoise Ideologen. Und ich denke, es wird immer deutlicher, dass für die bourgeoise Philosophie in ihrer Essenz als bourgeoise Ideologie in Japan heute nichts so repräsentativ ist wie die Nishida-Philosophie.“ Tosaka (1966), S. 341.

²⁸ Balibar zufolge ist Marx nicht nur kein Gegenphilosoph der subjektphilosophischen Aufklärung, sondern muss im Gegenteil als der theoretische Abschluss der Subjektphilosophie in der Tradition Kants, Fichtes und Hegels gelesen werden: auch er vertrete die Dimension eines Subjekts, allerdings eines historischen Subjekts, dessen Essenz in der praktischen Tätigkeit bestehe (welche für ihn selbstredend durch das Proletariat verkörpert werde). Mit dem feinen Unterschied, dass „by identifying the essence of subjectivity with practice, and the reality of practice with the revolutionary activity of the proletariat (which is one with its very existence), Marx transferred the category of subject from idealism to materialism.“ Balibar (1995), S. 26. Auf die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten, wie hier von einem (strengem) erkenntnistheoretischen Materialismus gesprochen werden kann – eine Schwierigkeit, die Balibar durchaus bewusst ist – möchte ich der Kürze halber verzichten. Die Problematik Materialismus-Idealismus wird im Laufe der Arbeit, insbesondere im Kapitel über die kritische Philosophie Adornos (in Kapitel IV) noch zur Sprache kommen.

²⁹ Balibar (1995), S. 23-24.

Der Begriff des Materialismus, wie ich ihn hier meine, lässt sich als eine Philosophie des Subjekts verstehen, die sich aus ihren materiell-sinnlichen, *nicht*-gedanklichen Konstituenten begreift. Somit ist er ein Gegenbegriff zum Idealismus, aber kein Gegenbegriff zur Subjektphilosophie. Er versucht, die Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt zu thematisieren und ist somit per definitionem erkenntnistheoretisch. Dabei kommt im besten Falle die Dialektik von Bewusstsein und Gegenstand zur Sprache und soll nicht von einem begrifflichen Determinierungsüberschuss verdeckt werden, der, wie oben skizziert, schliesslich auf die Suspension des Subjekt-Begriffs durch die Hypostase seiner unmittelbaren Identität hinausläuft.

Die Struktur der Arbeit

In vier Stufen zeichnet diese Arbeit den Weg nach, den Nishidas Demontage des Subjekts geht: erstens zeigt sie sich in der Identität von Subjekt und Objekt in der „Reinen Erfahrung“ in seinem Erstlingswerk *Zen no kenkyû* (1906-1911) (Kapitel I), zweitens in ihrer Identität im „absoluten Willen“ und „absoluten Nichts“ in zwischen 1915 und 1926 entstandenen Texten, u.a. *Anschauung und Reflexion im Selbstbewusstsein* (1917) und „Ort“ (*Basho* 場所) (1926) (Kapitel II), drittens in der Identität des Selbstbewusstseins mit den Formen des „objektiven Geistes“ der Geschichte in den Texten der Wende vom *Homo interior* zum *Homo exterior* (1927-1931) – der *expliziten* Form der Identität von Subjekt und Objekt (Kapitel III) –, und viertens in der identitätsstiftenden Ideologie eines autoritären Kulturnationalismus (1934-1944) in den Texten *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen* (*Keijijôgakuteki tachiba kara mita tôzai kodai no bunka keitai* 形而上学的立場から見た東西古代の文化形態) (1934), *Das Problem der japanischen Kultur* (*Nihon bunka no mondai* 日本文化の問題) (1938/40) und *Hin zu einer Religionsphilosophie mit der Idee der prästabilierten Harmonie als Leitfaden* (*Yotei chôwa wo tebiki to shite shûkyôtetsugaku e* 予定調和を手引として宗教哲学へ) (1944), in denen Kultur und Geschichte als „Chiffre des Großen“ (Adorno) markiert sind (Kapitel V).

Kapitel IV meiner Arbeit stellt einen Exkurs zum Begriff der Ideologie dar. Er lässt sich gut an die Darstellung der expliziten Identifikation der Formen des Selbstbewusstseins mit den Bestimmungen zur „Geschichte“ (*rekishi* 歴史) und somit an die systematisch vollzogene idealistische Operation Nishidas anschliessen. Hier wird zunächst Marx' Theorem des Warenfetisch als Darstellung des Inversionsmechanismus idealistischer Denkprozesse als analytische Heuristik auf Nishidas Inversion angewendet. Anschliessend möchte ich mit Adornos Kritik an der Identitätskategorie als „Urform von Ideologie“ auch ein kritisches Gegenmodell zu Nishida in Anschlag bringen.

Die Kritik in mikroanalytischen Zusammenhängen kommt daher zwar bereits im Laufe der Arbeit notgedrungen zur Sprache, ihr wesentlicher Gehalt dagegen kann erst im Zuge der Ideologiereflexion erfolgen. Nicht geht es darum, die Anerkennung parochialer Geltungsansprüche, etwa der Logik, bei Nishida einzufordern – wenn es teilweise auch unvermeidbar ist –, sondern die „Kritik des konstitutiven Bewußtseins selbst“³⁰ als Entkleidung verdinglichter Denkstrukturen und somit als Möglichkeit ihrer Veränderung zu verstehen.

³⁰ Adorno (1966), S. 151.

KAPITEL I

DIE IDENTITÄT DER „REINEN ERFAHRUNG“. NISHIDAS ERSTLINGSWERK ÜBER DAS GUTE (ZEN NO KENKYŪ 善の研究) (1911)

If philosophy implies a purely rational and theoretical system based on logical thinking, as in the case of Descartes, Kant, and Hegel, then there has been no philosophy in Japan. But if philosophy indicates an existential, religiously oriented discipline as seen in Augustine, Schopenhauer and Kierkegaard, then there has surely been philosophy in Japan.³¹

Masao Abe

Nishidas Erstlingswerk *Zen no kenkyū*³² – im folgenden ZnK³³ – erscheint 1911. Diese „Untersuchung über das Gute“ ist thematisch weniger an einer Untersuchung des „guten Verhaltens“ ausgerichtet, wie wir sie etwa aus den Aristotelischen Ethiken kennen, sondern stellt die Frage nach der „Quintessenz“ der Wirklichkeit und des Lebens. Peter Pörtner, der über ZnK die meiner Kenntnis nach bislang systematisch und inhaltlich anspruchsvollste Einzelarbeit verfasst und 1990 zugleich die erste deutsche Übersetzung vorgelegt hat, stellt die Schrift in einen kulturgeschichtlichen Zusammenhang und fügt ihr Kitamura Tōkokus 北村透谷 (1868-1894) Aufsatz „Über das innere Leben“ (*Naibu seimei ron* 内部生命論) bei – Lebensphilosophie in Japan war zu dieser Zeit das beherrschende Thema, auch wenn Bergson und auch Dilthey für Nishida erst kurz nach ZnK wichtige Einflüsse wurden.³⁴ Dieses „Verlangen nach Leben“ (James Heisig)³⁵, in ZnK schriftlich niedergelegt, zerfällt darin in recht unterschiedliche, geradezu zusammenhanglose 4 Teile: Teil I untersucht den Begriff der „Reinen Erfahrung“ (*junsui keiken* 純粹経験), der die in ZnK inhaltlich zentrale Stelle als „absolutes Prinzip“ des Lebens und der Wirklichkeit einnimmt, in Teil II, „Die Realität“, erfährt man von Nishidas ontologischem und erkenntnistheoretischem Bewusstseinsmonismus, der konsequenterweise keine Realität außer sich anerkennt, Teil III, thematisch dem Titel des Gesamtwerks am nächsten, untersucht unter moralphilosophischen Gesichtspunkten das „Gute“³⁶ und schließlich widmet sich der

³¹ „Introduction“ zu *An Inquiry into the Good*, übersetzt von M. Abe und Ch. Ives (1990).

³² Heute in NKZ I, S. 3-159.

³³ Ich behalte die Abkürzung des japanischen Originaltitels bei, da sich diese auch in der Forschungsliteratur in westlichen Sprachen durchgesetzt hat.

³⁴ Siehe Pörtner (1990), S. 143-152.

³⁵ In einem Gespräch mit der Verfasserin in Nagoya, Januar 2007.

³⁶ Das „Gute“ ist im japanischen das im Titel des Gesamtwerks enthaltene *Zen*. Dies ist symptomatisch für Nishidas Interesse an Lebensphilosophie zu verstehen, wie er im Vorwort zur Erstausgabe von 1911 Auskunft erteilt: „Ich habe dieses Buch insbesondere darum *Studie über das Gute* genannt, weil – gleichwohl die philosophische Forschung die eine Hälfte des Sache ausmacht – das Problem des menschlichen Lebens meines Erachtens Zentrum und Abschluss ist.“ Elberfeld (1999a), S. 21. Die Frage nach dem „menschlichen Leben“, das „innere Leben“ (Kitamura Tōkoku), und das Gute als Prinzip dieses Lebens waren relativ neue, und daher sehr modische Strömungen im japanischen philosophischen Diskurs. Eine andere Erklärung für die Wahl dieses Titels legt Fujita Masakatsu 藤田正勝 nahe: Nishidas Verlag zu dieser Zeit, Kōdōkan – später sollte auch Nishida durch das renommierte Iwanami-Haus vertreten werden – wünschte diesen Titel in Anlehnung an Josiah Royces „Studies of Good and Evil, A Series of Essays upon Problems of Philosophy and of Life (New York, 1898), das wohl in Japan erfolgreich war. NKZ I, Nachwort (*Kōki* 後記), S. 464-465.

abschließende IV. Teil der „Religion“ und dem Gottesbegriff. Publikationsgeschichtlich ist ZnK eine einzelne Studie wert³⁷. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Teil II, „Die Realität“, und Teil III, „Das Gute“, bereits 1906 entstanden, Teil I, „Die Reine Erfahrung“ etwa um 1907 und Teil IV, „Die Religion“, 1908.³⁸ Alle Teile von ZnK wurden bereits in verschiedenen philosophischen bzw. religionswissenschaftlichen Fachzeitschriften publiziert³⁹, bevor Nishida 1907 erstmalig an ein Buch dachte. In einem Brief an Suzuki Daisetsu 鈴木大拙 vom 13. Juli heißt es:

[...] was ich Dir neulich schickte [die Einzelaufsätze zu „Realität“ (*jissairon* 実際論) und eine frühere Fassung, die „Über die Realität“ (*jissai ni tsuite* 実際に就いて) betitelt war] ist vollkommen *scientific* [engl. im Orig.]. Ich denke, ich sollte versuchen, meine Gedanken noch einmal in entwickelter Form zusammenzubringen. Wenn das gelingt, möchte ich sie in einem Buch zusammenfassen. Bislang war die Philosophie meist auf einen logischen Standpunkt gegründet. Ich möchte versuchen, die Psychologie zur Grundlage zu machen.⁴⁰

Dabei ist hier kein emphatischer Begriff von Psychologie gemeint, wie noch zu zeigen sein wird. Für die vorliegende Arbeit ist ebenfalls wichtig, dass Nishida den Teil „Reine Erfahrung“, der den I. Teil von ZnK ausmacht, ursprünglich als letzten Teil – nach der Behandlung der „Realität“, des „Guten“ und der „Religion“ – vorgesehen hatte, wie in

³⁷ Nishida machte sich bereits als Lehrer für Ethik an der Hochschule Nr. 4 in Kanazawa (Ishikawa-Präfektur) an eine schriftliche Ausarbeitung seiner Ethik und „Realitätstheorie“ zum besseren Verständnis für seine Schüler des 3. Jahrgangs unter dem Titel: „Herrn Nishidas Realitätstheorie und Ethik“ (*Nishida shi jissairon oyobi rinrigaku* 西田氏実際論及倫理学) – über deren Inhalt und was davon genau in der Endfassung wieder erscheinen sollte, es wiederum sehr auseinandergehende Meinungen gibt. Fest steht jedenfalls, dass der Teil über das Gute – die „Ethik“ – im engen Zusammenhang mit dem Teil über die Realität entstand, wenn diese aus publikationstechnischen Gründen auch wieder auseinandergerissen wurde. So erschien im März 1907 in der *Tetsugaku zasshi* 哲学雑誌 („Philosophiezeitschrift“) Nr. 24, vol.1 der Teil „Über die Realität“. Der Teil über die Ethik wurde als Serie über „Ethische Lehren“ (*rinrigaku setsu* 倫理学説) in der Zeitschrift *Tôa no hikari* 東亜之光 („Das Licht Ostasiens“) vom März bis August 1908 in Druck gegeben. Der erste Teil, der im später „Reine Erfahrung“ betitelten ersten Teils von ZnK enthalten war, erschien ebenfalls bereits unter dem Titel „Reine Erfahrung, Denken und Wille“ (*Junsui keiken to shi'i oyobi ishi* 純粹経験と思维及意思), wobei der „Wille“ (*ishi*), mit den Kanji 意思 geschrieben, eher in der Begriffsbedeutung „Absicht“ zu verstehen ist, und nicht wie in der späteren und Endfassung mit 意志 – Wille (ebenfalls *ishi*) im Sinn voluntaristischen Denkens. Er erschien in der Zeitschrift *Hokushinkai zasshi* 北辰会雑誌 („Zeitschrift des Polarstern-Freundeskreises“), Nr. 5, vol 2 am 22. Juni 1908. Der zweite Teil wurde erstmalig unter dem Titel „Wille und intellektuelle Anschauung“ (*Ishi to chishikiteki chokkan* 意思と知識的直感) in derselben Zeitschrift am 24. Juni wie in der Fassung von ZnK abgedruckt. Der IV. Teil von ZnK über die Religion wurde schließlich in den Beiträgen zum Ethikseminar des Chôsei Ethikzirkels (*Chôsei rinrikai rinrikôenshû* 丁西倫理会倫理講演集) als „Über die Religion“ (*Shûkyô ni tsuite* 宗教に就いて) am 10. Mai 1909 veröffentlicht. Referenzen: NKZ I, „Nachwort“, S. 457-467.

³⁸ Im Tagebucheintrag vom 29. Okt. 1908 heißt es: „Ich habe angefangen, die Religionsabhandlung (*Shûkyôron* 宗教論) zu schreiben.“ NKZ I, „Nachwort“, S. 461.

³⁹ Darauf weise auch Klaus Kracht in einem Vortrag hin, wie Pörtner uns wissen lässt. Pörtner (1990), S. 200 (Fußnote). Für Kracht sei daher entscheidend, die *Episodenhaftigkeit* von ZnK nicht zu unterschätzen, die „eine zwingende Abfolge der einzelnen Abhandlungen nicht nahelegt.“ Zum anderen spiele „weder unter den einzelnen Abhandlungen noch innerhalb der jeweiligen Kapitel das Prinzip der hierarchischen Subsumption eine nennenswerte Rolle [...]“. Zit. in Pörtner (1990), S. 201. Pörtner möchte darin einen Hinweis auf die „Modernität“, weil „Anti-Systematizität“ des Nishidaschen Denkens erkennen, doch die profanere Tatsache, dass die tatsächliche Abfolge nicht streng konzipiert ist und somit eher Kracht zuzustimmen wäre, wird durch Nishidas Selbstauskunft erhärtet: „Zuerst erstellte ich den zweiten und dritten Teil, und erst später wurden der erste und der vierte Teil hinzugefügt. Im ersten Teil versuchte ich den Charakter der reinen Erfahrung, die das Fundament meines Denkens bildet, zu klären; jedoch sollte man beim ersten Lesen diesen Teil besser auslassen.“ NKZ I, S. 6. Elberfeld (1999a), S. 20.

⁴⁰ NKZ I, „Nachwort“, S. 462.

einem Brief vom 21. Okt. 1910 an den Philosophen Kihira Tadayoshi 紀平正美 (1874-1949) der die Verlegertätigkeit für ZnK übernommen hat, klar wird.⁴¹ Dass die „Reine Erfahrung“ in der Druckfassung schließlich an den Anfang gestellt wurde, gibt ihr im Werkzusammenhang ein „ontologisches Vorrecht“ etwa über den Begriff der Realität. Insgesamt lässt sich sagen: die Frage nach der Wirklichkeit und des „Lebens“ stellte Nishida im Zusammenhang mit der Frage nach dem menschlichen Selbstbewusstseins. Der Begriff der „Reinen Erfahrung“ steht dabei im systematischen Mittelpunkt von ZnK. Sie bezeichne nicht nur die Erfahrungswirklichkeit als Ganze, sondern auch die Phänomenologie des Bewusstseins, was, wie gleich zu zeigen sein wird, für Nishida in der Sache dasselbe meint. Daher gibt es für Nishida auch keine Bedeutungsverschiedenheit von Reiner Erfahrung und Bewusstsein. Ein solcher Zusammenhang läuft konsequent auf die komplexen Fragen von Realität, Selbstbewusstsein und die Möglichkeit der Konstitution derselben hinaus. Insofern aber Nishida dieser „Realität-qua-Bewusstseins-Problematik“ klar epistemologischen Charakter zuspricht, ist seine Theorie der Reinen Erfahrung auch im ideenhistorischen Umfeld „westlichen Philosophierens“ anzusiedeln:

Insofern das Problem der (Selbst-) Konstitution des (Selbst-) Bewußtseins bzw. das Subjekt das zentrale und – nach Dieter Henrich – noch immer theoretisch ungeklärteste Problem auch der europäischen Geistesgeschichte ist, hat Nishida mit seinem System der Reinen Erfahrung, wie er es in Zen no kenkyû darlegt, auf den neuralgischen Punkt und eigentlichen Fokus des westlichen Denkens gezielt.⁴²

Das klärte die Relevanz des Nishidaschen Themas. Ob Nishidas Ausführungen dazu tatsächlich erhellend sind und als Beitrag des „östlichen Denkens“ neue, weiterführende Ansätze zeigen, soll kritisch hinterfragt werden. Interessant ist, dass Nishida seine eigene spätere Philosophie als Herausforderung an das „westliche Denken“ gesehen hat, und zwar in der Konzeptionierung seiner „Logik des absoluten Nichts“ um 1926. Zur Zeit von ZnK spielte diese Absetzbewegung noch keine Rolle. Im Gegenteil wollte Nishida hier auf gleicher Augenhöhe mit den großen Denkern der westlichen Philosophiegeschichte ein eigenes System etablieren: das der Reinen Erfahrung.

Was kann „reine“ Erfahrung überhaupt bedeuten? Der Begriff ist offensichtlich ein Oxymoron – Erfahrung als solche ist schon niemals mehr rein und selbstbezüglich, da sie, um als Erfahrung überhaupt sich konstituieren zu können, Erfahrung „von etwas“ sein können muss, ihres Materials bedarf. Als *Reine Erfahrung* wird sie bei Nishida im Gegenteil zum gegenwärtigen Zustand des menschlichen Bewusstseins als solches, in dem es noch keine Unterscheidung von wahrgenommener Empfindung und wahrnehmendem Ich – keinen Unterschied von Erkennendem und Erkanntem – gebe: „Das meint zum Beispiel, dass wir in dem Augenblick, in dem wir eine Farbe sehen oder einen Ton hören, weder überlegen, ob es sich um Einwirkungen äußerer Dinge handelt, noch ob ein Ich diese empfindet.“⁴³ Insofern läuft Nishidas terminologische Neubestimmung Reiner Erfahrung dem traditionellen Erfahrungsbegriff zuwider.

⁴¹ NKZ I, „Nachwort“, S. 464. Allerdings hatte Nishida Bedenken, dass das Werk mit dieser Kapitelanordnung zu erkenntnistheoretisch und philosophisch ausfallen könnte, was bei der Leserschaft „keine großen Emotionen wecken“ – also nicht gut „ankommen“ – würde.

⁴² Aus dem Vorwort zu seiner Übersetzung von ZnK. Pörtner (1989), S. 26.

⁴³ Pörtner (1989) [= ZnK], S. 29.

Nishida fasst das *Erfahren* als Erkennen „des Tatsächliche[n] als solche[n], ohne alles Mitwirken des Selbst nach Maßgabe des Tatsächlichen“ auf und die *Reinheit* als „Zustand einer wirklichen Erfahrung als solcher, der auch nicht eine Spur von Gedankenarbeit anhaftet.“⁴⁴ Hier ist ein wesentlicher Unterschied zum Begriff der „pure experience“ bei William James in dessen *Essays in Radical Empiricism* (1905-1907) zu sehen. James behauptet, dass alle Vorgänge des Denkens und Wahrnehmens auf Erfahrung und auf den Relationen der Erfahrungen untereinander beruhen, ohne dass diese Erfahrungen sich auf etwas anderes als Erfahrungen selbst beziehen können. So sind Gedachtes (object-thought-of) und Gedanke (thought-of-an-object) in dieser sie vereinigenden „reinen Erfahrung“ oder „Erfahrung an sich“ dasselbe. Bei James geht es nicht darum, dass Erfahrung primär „rein“ ist – im Gegenteil: eine „reine Erfahrung“ kann es im strengen Sinne nicht geben, außer bei Toten und Bewußtlosen. Insofern ist Erfahrung überhaupt stets „impure“. Es ist James zufolge vielmehr *nichts anderes als Erfahrung*, die Wissen – und Denken – konstituiert.⁴⁵

Wissen und Denken nehmen bei Nishida dagegen eine untergeordnete Rolle ein, wie noch zu zeigen sein wird. Primär ist es bei ihm die *Reinheit* der Erfahrung, ihr Ununterbrochensein von jedweden äußeren Einflüssen, die das Bewusstsein in seinem unmittelbaren Zustand konstituiert. Insofern ist Reine Erfahrung auch unmittelbare Erfahrung. Programmatisch ist die Unterschiedslosigkeit von Subjekt und Objekt (*shukaku no kubetsu no nai koto* 主客の区別のないこと): „In der unmittelbaren Erfahrung des eigenen Bewußtseinszustands gibt es noch kein Subjekt und kein Objekt. Die Erkenntnis und ihr Gegenstand sind völlig eins. Das ist die reinste Form der Erfahrung.“⁴⁶ Sie ist im emphatischen Sinne *bedeutungslos*.⁴⁷ Der ganze Zweck eines so radikal vereinheitlichten Erfahrungsbegriffs jenseits jeglicher Subjekt-Objekt-Dichotomie liegt für Nishida darin, dass er hier die unmittelbare *Realität* erfasst sieht: „Zur unmittelbaren Sicht der Realität ist zu sagen, dass in allen Zuständen unmittelbarer Erfahrung Subjekt und Objekt ungeschieden sind, und diese Zustände sich in allen ihren Aspekten wechselseitig auf die Realität beziehen.“⁴⁸ Reine Erfahrung *ist* Nishida zufolge die Realität. Diese wiederum sei das Bewusstsein. „Subjekt und Objekt existieren nicht losgelöst voneinander, sie sind die zwei aufeinander bezogenen Seiten der einen Realität. [...] (Objekt bedeutet hier keine vom Bewußtsein losgelöste Realität, sondern nur ein Bewußtseinsphänomen.)“⁴⁹

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ vgl. William James, *Essays in Radical Empiricism* (1905-1907) die Abschnitte „Does Consciousness Exist?“ und „The World of Pure Experience“, in: James (2007), S. 1-38 und S. 39-91. Gegen den Begriff des „Bewusstseins“ - „consciousness“ – habe der Begriff der Erfahrung den Vorteil, den Dualismus von Bewusstsein als Form und Bewusstseinsinhalt zu umgehen. James versteht Erfahrung vornehmlich als Funktion. In seinem Beispiel eines wahrgenommenen Zimmers macht er anschaulich, dass dieses sowohl „Gedanke“ wie auch „Gedachtes“ (dt. i. O.) sei: „It plays two different rôles, being *Gedanke* and *Gedachtes*, the thought-of-an-object and the object-thought-of, both in one; and all this without paradox or mystery, just as the same material thing may be both low and high or small and great [...] What represents and what is represented is here numerically the same; but we must remember that no dualism of being represented and representing resides in the experience per se. In its pure state, or when isolated, there is no self-splitting of it into consciousness and what the consciousness is ‘of’. Its subjectivity and objectivity are functional attributes solely, realized only when the experience is ‘taken’ [...] The instant field of the present is at all times what I call ‘pure’ experience.“ James (2007), S. 22/23. Keineswegs will James mit dem Begriff anzeigen, dass Erfahrung ohne die „Spur einer Gedankenarbeit“ oder „unmittelbar“ im Sinne einer prälogischen Dimension sei.

⁴⁶ ZnK, S. 29.

⁴⁷ Ebd., S. 30.

⁴⁸ Ebd., S. 65.

⁴⁹ Ebd., S. 102.

Die Konsequenzen aus dieser Haltung lassen sich erahnen. „Außerhalb“ des Bewusstseins existiere nichts. Da aber das Bewusstsein sich selbst generiere und entfalte, sei es imstande, alle Formen der Realität anzunehmen: es sei keine statische Einheit, sondern verändere sich stets. So sagt Pörtner über die Reine Erfahrung zwar, sie sei „die einzige, unmittelbare und selbstdeterminierte einheitliche Realität. Als unmittelbare liegt sie vor jedem Urteil (und ist doch zugleich auch ihr Ermöglichungsgrund). Eingebettet in die Indifferenz von Subjekt und Objekt ist sie ein einfaches, einheitliches Ganzes.“⁵⁰ Aber dieses Ganze ist eine Aktivität, deren paradoxe Charakteristika noch von Interesse sein werden.

Auf der Ebene der Entwicklung seines Begriffs der Reinen Erfahrung in ZnK gibt es für Nishida drei Prämissen⁵¹: erstens, Bewusstseinsphänomene sind die einzige Realität. Insofern gibt es für Nishida keine „objektive Realität“, die einer „subjektiven Realität“ gegenüberstünde. Zweitens, die Realität ist eine sich selbst bestimmende Einheit. Drittens, die eine selbstbestimmte Realität entwickelt sich einer Ordnung gemäß. In einigen einleitenden Bemerkungen zum Begriff der Reinen Erfahrung hat zunächst die erste Prämisse zu interessieren. Was für Konsequenzen kann eine solche Annahme haben?

Das Problem ist evident: Nishida scheint Berkeleys subjektiven Idealismus und sein Prinzip des *esse est percipi* unkritisch und mit all seinen theoretischen Schwierigkeiten zu übernehmen. So sagt Nishida selbst: „In der Tat verhält es sich so, wie Berkeley gesagt hat: *esse est percipi*. Unsere Welt ist nur aus den Tatsachen der Bewußtseinsphänomene zusammengesetzt“, um wenige Sätze später genau dies zu widerrufen: „Auch Berkeleys *esse est percipi* stimmt nicht mit dem von mir Gemeinten überein. Die unmittelbare Realität ist nichts Passives, sie ist eine unabhängige, selbstbestimmte Tätigkeit. Daher wäre es treffender zu sagen: *esse est agere*.“⁵² Allerdings erfährt der Leser nichts zum Prinzip des „*esse est agere*“ („Sein ist Handeln“), was den epistemologischen Schwierigkeiten Berkeleys entgegen könnte. Nishida führt diese differenzierende Nuance nicht weiter aus. Stattdessen geht er so weit zu behaupten, dass ein Stein, wenn wir ihn sehen, nichts als eine „Kontamination unserer Sinnesempfindung“⁵³ sei. Pörtner sieht hier die „realitätskonstituierende Scharnierfunktion des Bewußtseins“ am Werk. Insofern muss die „Bewusstseinstatsache der Reinen Erfahrung, die an die Stelle des für unmöglich erkannten *commercium* zwischen Ich-Bewußtsein und Welt-Wirklichkeit tritt, gleichsam als Statthalter der Konvergenz von *esse* und *percipi* [herhalten].“⁵⁴ Was das konkret heißt, hat Folgen für Nishidas Verständnis von Raum, Zeit und Kausalität: nicht nur sind Zeit und Raum für Nishida keine Formen der Anschauung a priori für Nishida, sondern sie entstehen erst durch die Reine Erfahrung – das Bewusstsein ist ihnen vorgelagert. Mehr noch, eine gewisse „Intuition“ – wie Nishida an einer Stelle sagt – ist erst ihr Ermöglichungsgrund: „Vom strengen Standpunkt der Reinen Erfahrung her gesehen, wird die Erfahrung nicht von Formen wie der der Zeit, des Raumes und des Individuums restringiert, diese werden vielmehr von einer *sie transzendierenden Intuition erst konstituiert*.“⁵⁵ Dies gelte ebenso für das Kausalitätsgesetz: das

⁵⁰ Pörtner (1990), S. 213.

⁵¹ Pörtner sieht diese Prämissen als Prämissen von Nishidas Philosophieren überhaupt. Pörtner (1990), S. 13.

⁵² ZnK, S. 78-79.

⁵³ Ebd., S. 111.

⁵⁴ Pörtner (1990), S. 15.

⁵⁵ ZnK, S. 65. Hervorh. EL.

Bewusstsein – also die *Realität* – falle nicht darunter⁵⁶, da das Kausalitätsgesetz nicht mehr als ein „Habitus unseres Denkens“⁵⁷ sei, der die Veränderungen der Bewusstseinsphänomene zum Ursprung habe. Vom Kantischen Standpunkt aus betrachtet, liegt hier allerdings kaum mehr als eine Verwechslung der Unerkennbarkeit der Dinge, wie sie an sich sind, mit ihrer Nicht-Existenz vor. So sagt Kant in seiner Widerlegung Berkeleys in der KrV (1781/1787):

Wenn ich sage: im Raum und in der Zeit stellt die Anschauung sowohl der äußeren Objekte [...] beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d.i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich bloß unterschieden wird [...] Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte.⁵⁸

Nishida seinerseits würde Kant entgegenhalten, dass dieser schon immer von der „dogmatischen Annahme“ des Subjekt-Objekt-Gegensatzes ausginge, sowie davon, dass die Erfahrung nur durch die sinnlichen Formen der Anschauung a priori gegeben sei.⁵⁹ Anders als Berkeley allerdings sieht Nishida konsequenterweise keine objektive Realität in den Dingen. Aber Nishida würde sich nach Kant eines viel weitreichenderen Vergehens schuldig machen. Denn die Annullierung der objektiven Realität hat und kann nur eine Konsequenz haben: die Annullierung des Subjekts. Wie diese sich in ZnK vollzieht, will das vorliegende Kapitel deutlich machen.⁶⁰ Bevor eine Darstellung der sich aus Nishidas System ergebenden Paradoxien erfolgt, muss jedoch die Bestimmung des Subjektbegriffs – oder von Nishida äquivok gebraucht: des Selbstbewusstseins – zum einen in ZnK, zum anderen in einem kurzen Abriss über seinen Gebrauch in der modernen japanischen Philosophie genauer gefasst werden.

In weiten Teilen von ZnK vermeidet Nishida es, von Selbstbewusstsein zu sprechen, während doch die einzelnen Begriffe „Selbst“ und „Bewusstsein“ konstituierende Elemente seiner Theorie der Reinen Erfahrung sind. Erst in seinem zweiten zusammenhängenden Werk *Anschauung und Reflexion im Selbstbewusstsein (Jikaku ni okeru chokkan to hansei 自覚における直感と反省)* (1917) wird das

⁵⁶ „Im Bewußtsein gelten die qualitativen Bestimmungen der Zeit, des Orts und der Kraft nicht, folglich steht es auch nicht unter der Herrschaft eines mechanischen Kausalitätsgesetzes. Alle diese Formen oder Schemata werden umgekehrt von der Bewußtseinseinheit erst konstituiert.“ ZnK, S. 82.

⁵⁷ ZnK, S.81.

⁵⁸ KrV B 67-69 (1923).

⁵⁹ NKZ I (1966), „Denken und Erleben“ (*Shisaku to taiken* 思索と体験) (1915), S. 226. Hierin meint auch Robert J.J. Wargo den Unterschied zwischen dem Nishidaschen und dem Berkeleyschen System ausgemacht zu haben: „For Berkeley the subject-object distinction is fundamental, while for Nishida, pure experience is prior to any such dichotomy.“ Wargo (2005), S. 35.

⁶⁰ Pörtner dagegen sieht die epistemologischen Gefahren des radikalen subjektiven Idealismus bei Nishida nicht, obgleich er die in der Sache enthaltenen Probleme anerkennt. Eine Konsequenz der Prämisse, dass eine objektive Realität nicht existiere, bzw. dass die Bewußtseinsphänomene die einzige Realität seien, wäre eher ein „Panpsychismus“: eine „Denkweise, die zwar annimmt dass alles, was ist, nur ist, insofern es Bewußtsein ist, aber nicht fordert, dass es zum Beweis oder Erweis seiner Existenz wahrgenommen werden müsse: Ein Punkt, der den Panpsychismus vom Idealismus unterscheidet.“ Pörtner (1990), S. 164.

Selbstbewusstsein ausdrücklich thematisch. An dieser Stelle wäre kurz darauf einzugehen, dass das Selbstbewusstsein als *Jikaku* für einige Nishida-Interpreten schon in ZnK, wenn noch nicht vollständig konzipiert, so doch antizipiert ist. Der *Jikaku* wird von Anfang an eine außergewöhnlich prominente Rolle im gesamten Werk Nishidas zugesprochen, quasi als Grund seines Philosophierens überhaupt, und teilweise sogar eine spezifisch kulturdifferenzierende, weil den westlichen Begriff „Selbstbewusstsein“ gleichsam subversiv unterwandernde Rolle hypostasiert.⁶¹ Darüberhinaus gibt es nicht unerhebliche Berührungsängste mit diesem als Neologismus „spezifisch Nishidaschen“ Begriff, der nur ungern mit dem philosophischen Terminus Selbstbewusstsein bzw. *self consciousness* bzw. *conscience de soi* wiedergegeben wird.⁶² *Jikaku* ist aus den chinesischen Schriftzeichen für *ji* 自 (Selbst) und *kaku* 覚 (erwachen, gewahren, aufmerksam sein) zusammengesetzt und könnte daher mit „Selbstgewahren“ übersetzt werden. Hier ginge allerdings der von Nishida ausdrücklich erhobene philosophische Anspruch verloren und würde durch eine Art religiöses „Selbsterwachen“ ersetzt. Auch „Selbstwahrnehmung“ geht nicht auf das von Nishida Intendierte. Pörtner merkt dazu an: „Der Begriff der ‚Selbstwahrnehmung‘ des Bewußtseins soll hier (nur) terminologisch gebraucht werden, da das Bewußtsein *für sich* nicht die Form einer Wahrnehmung annehmen kann. Selbstwahrnehmung weist auf ein bestimmtes Selbstverhältnis des Bewußtseins, das nichtsdestotrotz – im Gegensatz zur Selbstreflexion – als einseitig gedacht werden kann.“⁶³

Für den Augenblick ist für den *Jikaku*-Begriff einzig festzuhalten, dass er das menschliche Bewusstsein meint, *wie es sich auf sich selbst bezieht*. In dieser für die vorläufige Heuristik minimalistischen Bedeutung geht er also nicht auf ein Hegelsches, durch die Herr-Knecht-Dialektik erwirktes Für-sich-sein des Bewusstseins oder auf ein Sartresches durch die ursprüngliche Negation konstituiertes *être pour soi*. Es ist einfach das Bewusstsein dessen, der sich selbst seiner selbst bewusst ist. Ich wähle daher die Übersetzung „Selbstbewusstsein“. In seiner mittleren Phase Ende der 20er Jahre verwendet Nishida *Jikaku* auch einfach für „Selbstbewusstsein“, um es gegen das Bewusstsein (*ishiki* 意識) abzugrenzen.⁶⁴ Nishida selbst hat in einem frühen Text – „Vorschlag für eine Ethik“ (*Rinrigakusôan* 倫理学草案) (1906) darauf aufmerksam gemacht, dass *Jikaku* mit „self-consciousness“ übersetzt werden kann.⁶⁵

⁶¹ „If there is one notion that seems to run like a golden thread throughout the entire, rich tapestry that Kyoto philosophers have woven, it is that of *jikaku* 自覚 or self-awareness. Indeed, it served Nishida as a critical tool for resisting the self-understanding being urged on Japan from the outside world [...]“. Heisig (1990), S. 18.

⁶² „One of the central notions in the philosophy of Nishida Kitarô is that of *jikaku* 自覚 (*self awareness*), a notion as difficult as it is pervasive.“ J. C. Maraldo (2006a), S. 143. Siehe in demselben Band den Beitrag von Uehara Mayuko „The Conceptualization and Translation of *Jikaku* and *Jiko*“, der sich akribisch mit den Übersetzungsmöglichkeiten von *Jikaku* auseinandersetzt. In Heisig (Hg.) (2006), S. 55-69. Auch der Kritiker der Kyoto-Schule Hiromatsu Wataru macht die erste Phase von Nishidas Schaffen – von ZnK bis zu „Kunst und Moral“ (*Geijustu to dôtoke* 芸術と道徳, 1923) als „voluntaristische *jikaku*-Lehre“ aus. Hiromatsu (1979), S. 154.

⁶³ Pörtner (1990), S. 14.

⁶⁴ So fast durchgängig in „Das selbstbewusste System des Allgemeinen“ (*Ippansha no jikakuteki gentei* 一般者の自覚的体系) in NKZ IV.

⁶⁵ In NKZ XVI (1966), S. 169. Zit. in Heisig (Hg.) (2006), S. 58-59. Da Uehara die Textstelle nur auf Französisch und Japanisch wiedergibt, hier die deutsche Übersetzung der relevanten Stelle: „Weil die Einheitskraft des Bewusstseins die grundlegende Bewusstseinsform ist, wiederholt sich in allen geistigen Phänomenen der identische vereinheitlichende Akt (*dôitsu no tōitsu sayō* 同一の統一作用). Dieser Akt ist das auf das, was Bewusstsein ist, deutende *Jikaku* 自覚 (self-consciousness) [engl. im Orig.]“.

Der Begriff des Selbstbewusstseins bzw. des menschlichen Subjekts ist deshalb für die vorliegende Untersuchung so wichtig, weil nicht ohne weiteres von einem Subjekt, wie man es aus der westlichen Geistesgeschichte kennt, gesprochen werden kann. Das soll keinesfalls bedeuten, dass man das „japanische“ Subjekt mit einem eine verschiedene Bedeutung indizierenden Aspekt verstehen muß – eine derartige Sicht förderte wieder den Exklusivitätsanspruch zutage und verschleierte die Tatsache, dass japanische Erkenntnistheorie mit denselben Begriffen operiert wie deutsche, englische oder französische. Allerdings lag der Begriff des Subjekts begriffsgeschichtlich nicht ungefragt vor. So weist Naoki Sakai darauf hin, dass die Gewinnung des Begriffs des Subjekts geistesgeschichtlich durchaus aus der „Ontologie der Selbstwahrnehmung“ (*jikaku sonzairon* 自覚存在論) gedacht werden muß.⁶⁶ Obwohl es vor dem Import westlichen philosophischen Vokabulars in der Meiji-Zeit (1869-1912) kein Äquivalent zum epistemologischen Subjekt in Japan gab, wurde ein die „Selbstwahrnehmung“ oder das „Selbst“ indizierendes Subjekt durchaus angenommen, z.B. in buddhistischen Diskursen. Die Etablierung des Subjektbegriffs wurde schnell zu einer Frage der Übersetzung. Es sollte sich dennoch vielmehr um ein Problem philosophischer, weniger linguistisch-philologischer Art handeln, wie Sakai herausstellt. Denn der grammatikalische Nominativ hatte bereits seine festgeschriebene Entsprechung in *shukaku* 主格, wie auch das logische Subjekt einer Präposition in *shugo* 主語. Verkompliziert wurde dies Verhältnis noch dadurch, dass auch das Agens, der Täter einer Handlung zum Subjekt – *shutai* 主体 – wurde, und das Denk- bzw. Gesprächsthema als Subjekt zu *shudai* 主題, während sich darüberhinaus noch ein epistemologisches Subjekt als *shukan* 主観 etablierte, sodass man im Japanischen fünf verschiedene Begriffe zur Verfügung hat, die im Deutschen mit Subjekt (engl. *subject*, franz. *sujet*) wiedergegeben werden können.⁶⁷ Als philosophisches Problem generierte sich der Begriff des Subjekts in Japan, als unter dem Einfluss der Philosophie des Deutschen Idealismus die Frage der Selbst-Wahrnehmung bzw. des Denkens (neu) gestellt wurde. Sakai sieht dieses Problem im Begriff des Denkens begründet, der zwei verschiedene Interpretationen zulasse:

One is confined to the formation of knowledge, so that the subject of thinking is exclusively epistemological; this sort of subject was rendered as *shukan*. In contrast, the other is linked to the issue of action and subsequently to praxis in general, and, as thinking was taken to be an act (as in “thinking act”), the verb “to think” was included in the group of verbs “to do”, “to make”, “to act”, “to speak”. The consequence is that the subject of thinking is taken to be the subject of action. In this case, the term was translated *shutai*.⁶⁸

Als Agens sei das *shutai* vom epistemologischen *shukan* durch die Tatsache getrennt, so Sakai weiter, dass es nicht in der Subjekt-Objekt-Dichotomie reflektiert sei. Doch werden in der japanischen Philosophie seit jeher – seit der Etablierung japanischer Philosophie als *tetsugaku* 哲学 – *shutai* und *shukan* parallelisiert, in der Folge wechselseitig verwendet und sind schließlich nicht mehr strikt trennbar. Das dürfte in

⁶⁶ Sakai (1997), S. 80.

⁶⁷ In seiner „Begriffserklärung“ nimmt Elberfeld die nicht sehr erhellende Unterscheidung vor: „*Shugo* bezeichnet das grammatikalische Subjekt, *shukan* das abstrakte philosophische Subjekt im Sinne Kants und *shutai* das konkret erlebende Subjekt im Sinne der Lebensphilosophie.“ Elberfeld (1999a), S. 305. Vor allem läßt er unbegründet, inwiefern das Kantische Subjekt sich als abstrakt und das Subjekt der Lebensphilosophie etwa Bergsons sich als konkret auszeichnet.

⁶⁸ Sakai (1997), S. 80.

der Struktur der jeweiligen Signifikate selbst begründet sein: denn inwiefern kann das handelnde – also im Sinne des Subjekts als *shutai denkende* – Subjekt von einem Subjekt, das sich der Welt der Objekte gegenüber verortet – dem Subjekt als *shukan* – terminologisch auseinandergehalten werden? ⁶⁹ Es macht wenig Sinn, Bedeutungsverschiedenheit zu implizieren, wenn die Sache dieses Verhältnis nicht hergibt.

Nishida spricht in ZnK konsequent vom erkenntnistheoretischen Subjekt als *shukan*, während er in seiner späteren Geschichtsmetaphysik diesen Begriff aufgibt – hier ist das Subjekt ist als solches nicht mehr das, was es noch in seiner Bewusstseinsphilosophie war, und selbst als *shutai* kommt es – insgesamt gesehen – nur noch sporadisch vor. Zunächst besteht die Schwierigkeit einer genauen Begriffsbestimmung von Subjekt auf der Ebene von ZnK darin, dass es der Philosophie der Reinen Erfahrung anathema ist und dennoch voraussetzt: als Überwundenes – zu Überwindendes bleibt es in der Ununterschiedenheit seiner vom Objekt erhalten.

Nishidas System scheint sich so als ein idealistisch überhöhter, und so paradoxerweise „umgekehrter“ Hegelianismus herauszustellen. Im Gegensatz zum Hegelschen System ist bei Nishida nicht die „Anstrengung des Begriffs“ als Prozess des Bewusstseins, sich selbst im Auseandertreten mit sich als Selbstbewusstsein zu erkennen und zum absoluten Wissen zu werden, die Motivation der Reinen Erfahrung, sondern letztlich einen Bewusstseinszustand zu erreichen, der vollkommen undifferenziert weder Subjekt noch Objekt, weder Ich noch Welt kennt und die Realität intuitiv, „ohne eine Spur von Gedankenarbeit“ erfasse. Tatsächlich finden wir bei Nishida sowohl am Anfang als auch am Ende eine Ebene vor, die der Hegel der PhG noch als „abstrakteste und ärmste Wahrheit“ bezeichnet hatte. ⁷⁰ Trotz der Beteuerungen des Prozess- und Systemcharakters in ZnK bleibt die Reine Erfahrung in sich selbst statisch. Weist man noch auf den strukturellen Aufbau des Werkes hin – Nishida hatte den Teil über die Reine Erfahrung ursprünglich als letzten Teil von ZnK konzipiert – so wird klar, dass die absolute Indifferenz, der Verschmelzungspunkt von Subjekt und Objekt nicht (nur) Ausgangspunkt, sondern auch Ziel seiner Untersuchung ist.

Der Vergleich mit Hegel kommt nicht von ungefähr. Nishida selbst führt Hegel als Stichwortgeber vieler seiner Gedanken an:

Hegel hat mit äußerstem Nachdruck behauptet, dass das Wesen des Denkens nicht abstrakt, sondern konkret sei; dies gilt in dem von mir beschriebenen Sinne fast genauso für die Reine Erfahrung [...] Die Allgemeinheit eines Begriffs [ist] vielmehr die vereinheitlichende Kraft der konkreten Tatsachen. Auch Hegel sagt, dass das Allgemeine die Seele des Konkreten sei (Hegel, Wissenschaft der Logik III, S. 37).⁷¹

Im Zusammenhang mit Hegel ist es der Begriff der „Unmittelbarkeit“, der an prominenter, das heißt an erster Stelle einer Analyse der ontologischen Grundschemata

⁶⁹ Hinzuweisen wäre darauf, dass Sakai hier eine Kritik an Watsuji Tetsurô 和辻哲郎 (1889-1960) im Auge hat, der trotz seines Insistierens auf dem Unterschied von *shukan* und *shutai*, in dem er *shutai shukan* vorzieht, theoretisch das Kantische erkenntnistheoretische Subjekt zu Grunde legt. Sakai (1997), S. 72-117.

⁷⁰ PhG, S. 82. Streng genommen tritt dieser „Zustand vollkommener Indifferenz“ – Nishidas Absolutes – noch hinter Hegels „sinnliche Gewißheit“ zurück, da ihr nicht einmal die sprachlichen Ausdrücke des „Dieses“ und des „Ich“ zukommen.

⁷¹ ZnK, S. 48. Allgemein lässt sich übrigens feststellen, dass kein anderer Autor in den von mir untersuchten Werken Nishidas so oft genannt wird wie Hegel.

der Reinen Erfahrung, zu diskutieren ist (I. 1.1.1.). Die Problematik eines unreflektierten, unmittelbaren „Selbstgewahrens“ im System Reiner Erfahrung soll in diesem Abschnitt mit Hegels hoch„vermitteltem“ Begriff der Unmittelbarkeit aus dem Anfang der PhG bzw. WL kontrastiert werden. Dabei sollten auch die Probleme und Paradoxien deutlich werden, die Nishidas Begriff von Unmittelbarkeit und „Direktheit“ der Reinen Erfahrung zu Grunde liegen. Daraus ergibt sich im folgenden die Diskussion eines weiteren ontologischen Grundschemas der Reinen Erfahrung: die Selbstreferentialität des Nishidaschen Systems (I. 1.1.2.). Hier wird die Frage der sinnvollen Begründung eines absolut immanenten, selbstreferentiellen Systems Hegels Begriff der Selbstgenerierung gegenübergestellt, um zu zeigen, dass die Voraussetzungslosigkeit eines Systems schon wieder eine Voraussetzung genannt werden kann – ein Verhältnis, das von Hegel durchaus reflektiert worden ist.

Während die Darstellung der ontologischen Grundschemas der Reinen Erfahrung den Begriff der *Reinheit* – qua Unmittelbarkeit und Selbstreferentialität –kritisch begleitet, will die Darstellung der erkenntnistheoretischen Grundschemas des Systems der Reinen Erfahrung (I. 1.2.) anschließend diejenigen Strukturen der Reinen Erfahrung offenlegen, die ohne den Begriff der *Erfahrung* nicht denkbar sind. Hierbei wird von der paradoxalen Temporalität in Nishidas System zu sprechen sein, die der Reinen Erfahrung eine Gleichzeitigkeit von „noch nicht“ (*imada* 未だ) und „schon immer“ (*sude ni* 既に) beilegt (I. 1.2.1). Dennoch enthalte Nishidas System, ungeachtet seiner Selbstreferentialität, auch ein Potential zur Differenzierung. Wie und ob dieses in seinem Verhältnis zur Selbstreferentialität begründet und ob es überhaupt einen Gegensatz zu diesem darstellt, will ich in I. 1.2.2. erläutern. Nishida führt hier zur Erklärung den Willen, die intellektuelle Anschauung und die Intuition ein, allein die Frage bleibt, ob Selbstdifferenzierung somit überzeugend dargelegt werden kann.

Unter dem Abschnitt „Die Konstitutionsproblematik des Selbstbewusstseins“ (I. 1.3.) soll das sich hier ergebende Problem eines zeitüberhobenen Intuitionismus im Anschluss an der Frage vertieft werden, wie in Nishidas System das Verhältnis von Intersubjektivität denkbar ist. Ist in einem atemporalen, letztlich auch nicht-räumlich zu denkenden erkenntnistheoretischem Entwurf die Existenz anderer überhaupt möglich? Dieser Frage soll in Abschnitt I. 1.3.1., „Das Solipsismusproblem“, nachgegangen werden. Ohne eine kritische Erläuterung des Reflexionsbegriffs muss meines Erachtens eine Analyse eines metaphysischen Systems – das das System der Reinen Erfahrung letztlich präsentiert – unvollständig bleiben, insbesondere, weil es die Konstitutionsproblematik direkt betrifft. Daher möchte ich bereits in einem relativ frühen Abschnitt dieser Arbeit dem Reflexionsbegriff einige Aufmerksamkeit schenken (I. 1.3.2.). In diesem Zuge werden klassische konstitutionstheoretische Motive der Philosophie wie das Paralogismusproblem im Hinblick auf Nishida im ersten Ansatz problematisiert.

Abschnitt 2 dieses Kapitels will – kritischer als Abschnitt 1 – zentrale Terminologien bei Nishida, den Willen (I. 2.1.1.) und die „intellektuelle Anschauung“ (I. 2.1.2.) als Hilfsmittel zur „Auslöschung aller subjektiven Fiktionen“, deutlich hinterfragen. Die Konfundierung von (im Sinne des Neukantianismus) psychologischen Annahmen und ausdrücklich metaphysisch konnotierten Phänomenen – Kausalität – wird dabei auch zur Diskussion gestellt. Die Rolle der intellektuellen Anschauung in Nishidas System wird hier deutlich entlang Fichtes Begriff problematisiert, da er für Nishida auch in späteren Schaffensphasen wichtiger Stichwortgeber sein wird. Hier ist allerdings ein

religiöses Moment für Nishida bedeutender als die erst um 1913-14 einsetzende Fichte-Diskussion. Es wird in I. 2.2., „Religion und Gottesbegriff“, diskutiert. Hauptfokus meiner Kritik ist in der Konsequenz der in den letzten Abschnitten von ZnK diskutierte Selbstnegations- und Gottesbegriff als „Kulminationspunkt“ des Systems. Die Illusion des Ich bzw. Selbst und die Aufgehobenheit in „Gott“ werden von Nishida als unverrückbare „Tatsachen“ proklamiert. Diese lassen sich schließlich nur noch als prästabilisierte Harmonie verstehen. Dieses in Nishidas Immanenzsystem sich als roter Faden erweisende Paradigma wird dem System zufolge als Sieg über ein autonomes Subjekt verstanden. Dieser gilt der primäre Fokus meiner Kritik an Nishida, zumal sie weit über die Schaffensphase von ZnK hinausreicht.

Zunächst jedoch zu den Grundschemas des Systems Reiner Erfahrung in ZnK, des „bislang ersten und wahrscheinlich einzigen philosophischen Werk eines Japaners“⁷², wie der Phänomenologe Takahashi Satomi 高橋里美 (1886-1964) Nishidas Erstlingswerk kurz nach seinem Erscheinen einschätzte.

1. Grundschemas der Reinen Erfahrung

Der Immanenzgedanke ist Dreh- und Angelpunkt von ZnK. Die Rolle, die Nishida der Intuition dabei zuweist, führt allerdings nicht wie bei Bergson zum Versuch einer Destruktion des szientivistischen Weltbildes, zu einem – wie Adorno behauptet – gegen das Dinghafte des rational-logischen Absolutismus gewendetes irrationalistisches Aufbegehren,⁷³ sondern zu reiner Identitätsphilosophie. Die Nichtbeachtung der Kategorien der Negation und der Nicht-Identität resultiert daher nicht nur in einer Unterbestimmung von Subjektivität, sondern ist der erste Schritt zu einer quasi-Theologisierung von Unmittelbarkeit als Garant für die Wahrheit der zu erprobenden Erfahrung. Das unzulässige logische Verfahren der *Petitio principii* die sich hinter dieser Voraussetzung verbirgt – Unmittelbarkeit als solche soll *bezeugt* werden, verliert aber so gerade den Charakter der *Unmittelbarkeit* – wird von Nishida nicht reflektiert. Ebenso wenig kann bei Nishida auf die Einsicht in die realen Konsequenzen der Apotheose der Unmittelbarkeit gehofft werden. Wo das Subjekt durch den Begriff der Reinen Erfahrung ersetzt wird, folgt der Solipsismus auf dem Fuße: wo es nichts mehr gibt, das den Zustand einer Welt garantieren kann, weil es keine Welt mehr gibt, in der ein Ich zu Hause wäre, bleibt nur noch das Subjekt über, aber ein monistisches, einzelnes, sich selbst äußerliches. Gewiß versucht Nishida auch hier, die Idee der Differenzierung und des Widerspruchs für sein „System“ mit einzubeziehen, doch erst, nachdem er den ontologischen Ort, an dem diese überhaupt erst zu denken wären, für nichtig erklärt. Wie sich Nishidas Grundwiderspruch im einzelnen ausdrückt, soll der folgende Abschnitt zeigen, der sowohl seine ontologischen als auch

⁷² Takahashi (1912), S. 48.

⁷³ Doch selbst dieses Aufbegehren gehorche noch den Spielregeln rationaler Wissenschaftlichkeit: „[...] die lebendige Erkenntnis, um deren Rettung es Bergson geht, [verfügt] an sich keineswegs über ein andersgeartetes Erkenntnisvermögen. Dessen Annahme vielmehr reflektiert selber die dem Bergson verhaßten Bereich angehörige Spaltung von Methode und Sache; mit dem bürgerlichen Denken hat Bergson den Glauben an die isolierbare und wahre Methode gemein, nur dass er dieser eben jene Attribute zuteilt, welche ihr seit Descartes abgesprochen wurden, ohne zu durchschauen, dass man, indem man eine wohldefinierte Methode gegenüber ihren wechselnden Gegenständen verselbständigt, bereits die Starrheit sanktioniert, welcher der Zauberblick der Intuition lösen soll.“ Adorno (2003a), S. 8.

erkenntnistheoretischen Aspekte und im Anschluß das Problem der Konstituierung des Selbstbewusstseins diskutiert.

1.1. Das ontologische Grundschema der Reinen Erfahrung

Die Reine Erfahrung ist bislang als realitätskonstituierendes „Bewusstsein überhaupt“, das keine objektive Realität „außer sich“ zulasse, ausgemacht worden. An den Begriffen der Unmittelbarkeit sowie der Selbstreferentialität kann die *Reinheit* der Erfahrung als ontologische Konstante behauptet werden. Dabei dürfte der von Nishida nicht begriffslogisch verstandene Begriff der Unmittelbarkeit umso schwieriger zu fassen sein, da seine psychologische Funktion immer wieder mit seiner ontologischen Bedeutung vermischt wird. Dennoch soll hier eine an Hegels Anfang der PhG sowie der WL angelehnte begriffsanalytisch-logische Kritik versucht werden, die auch zur Klärung der von Nishida selbst unternommenen Konflation von psychologischen und logischen Motiven beitragen dürfte. Die Analyse der Selbstreferentialität der Reinen Erfahrung wird sich im weiteren an Pörtners Schema orientieren, die darüberhinaus die Frage nach der Möglichkeit vollständiger Selbstreferentialität stellt, wie sie von Nishida behauptet wird. Die Analyse will zeigen, dass ohne ein ihr selbst äußerliches Moment zur Voraussetzung die behauptete Selbstreferentialität der Reinen Erfahrung jedoch ad absurdum geführt wird. Hegels Begriff von der Voraussetzungslosigkeit, die sich voraussetzt, ist hier das heuristische Mittel der Kritik.

1.1.1. Der Begriff der Unmittelbarkeit

Für Nishida ist die Reinheit der Erfahrung begrifflich gleichzusetzen mit ihrer Unmittelbarkeit. Die Reine Erfahrung sei da, „bevor wir das Urteil hinzufügen, was für ein Ton, was für eine Farbe das sei. Somit sind Reine Erfahrung und unmittelbare Erfahrung identisch.“⁷⁴ Pörtner sieht ZnK und die 1915 publizierte Essaysammlung *Denken und Erleben* (*Shisaku to taiken* 思索と体験)⁷⁵, die im nahen publikationsgeschichtlichen Zusammenhang auch thematische Nähe aufweist, als „systematische Darstellung des als ereignishaft gedachten Zustands der *Unmittelbarkeit* der Selbstwahrnehmung.“⁷⁶ Unmittelbarkeit hat für Nishida eine geradezu axiomatisch ontologische Dignität. Während Reflexion und Urteil die Einheit der Reinen Erfahrung zerstören, sieht Nishida in der Unmittelbarkeit von „Vorstellungen“ bzw. in dem, „was als Vorstellung erfahren wird“ (*hyôshôteki keiken* 表象的経験) – im Gegensatz zu Hegel, für den Vorstellungen naiv-objektivistisch sind – gerade die *Qualität* der Reinen Erfahrung.⁷⁷ Ähnlich wie die Intuition einen höherwertigen Geisteszustand darstelle, sei

⁷⁴ NKZ I, S. 9.

⁷⁵ in NKZ I (1966), S. 203-426.

⁷⁶ Pörtner (1990), S. 200. Hervorh. EL.

⁷⁷ „[Es mag] scheinen, dass selbst das, was als Vorstellung erfahren wird, so einheitlich es auch sein mag, zu den subjektiven Inszenierungen gehört und deshalb nicht Reine Erfahrung genannt werden kann. Jedoch müssen wir auch eine Erfahrung in Gestalt einer Vorstellung, wenn ihre Einheit sich notwendig und von selbst herstellt, als Reine Erfahrung ansehen (*hyôshôteki keiken de atte mo sono tōitsu ga hitsuzen de mizukara ketsugō suru toki ni ha wareware ha kore wo junsui no keiken to minakerebanaranu* 表象的経験であっても其の統一が必然で自ら結合する時には我々は之を純粹の経験と見なければならぬ).“ NKZ I, S. 14, ZnK, S. 34.

die Vorstellung ein „reines“ Bewusstseinsphänomen, dessen „Reinheit“ im Erleben gegenwärtiger Erfahrung bestehe. Insofern sollte auch deutlich sein, dass „rein“ (junsui 純粹) nicht „apriorisch“ meint wie bei Kant, sondern „echt, unverfälscht, ungetrübt“.

Ebenso wie zum Beweis der Ganzheit der spontanen Selbstentfaltung der Erfahrung zieht Nishida den Traum als Beispiel für einen reinen Bewusstseinszustand, bzw. für eine reine Vorstellung heran⁷⁸: „Wenn zum Beispiel wie im Traum keine äußere Einwirkung ihre Einheit [die Einheit der Vorstellung, EL] stört, ist sie von einer Wahrnehmungserfahrung nicht zu unterscheiden. Ursprünglich existiert für die Erfahrung weder ein Innen noch ein Außen. Was sie *rein* macht, liegt in eben dieser Einheit, nicht in der Art.“⁷⁹ Gerade das Unvermischte sein der unmittelbaren Vorstellung mit dem Gedanken mache die Reinheit der Erfahrung aus. Konkret stellt sich Nishida das Erleben der unmittelbaren Erfahrung so vor: „Es ist gleichsam, wie wenn unser Herz, von einer schönen Musik betört, sich und die Welt vergißt und das ganze Universum zu einem einzigen Klang wird. In diesem Augenblick ist die sogenannte wahre Realität präsent.“⁸⁰ Ohne jegliche gedankliche Anstrengung ist der Zustand der Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt, das unmittelbare Erfahren, etwa beim Felsklettern zu entdecken, „oder wenn ein Musiker ein perfekt einstudiertes Stück spielt“ – dann könne man von einem „perceptual train“, einer Wahrnehmungskontinuität, sprechen (George Frederick Stout, *Manual of Psychology*, 1898, S. 252).⁸¹

Pörtner weist in diesem Zusammenhang auf die Studie *Das Flow-Erlebnis* des ungarisch-US-amerikanischen Soziologen Mihaly Csikszentmihalyi hin, dessen Forschungsergebnisse verblüffende Ähnlichkeiten mit dem von Nishida Beschriebenen haben:

Im flow-Zustand folgt Handlung auf Handlung, und zwar nach einer inneren Logik, welche kein bewußtes Eingreifen von Seiten des Handelnden zu erfordern scheint. Er erlebt den Augenblick als ein einheitliches Fließen von einem Augenblick zum nächsten [...] (Flow läßt sich) in jeder Aktivität erleben, sogar in solchen, welche kaum Vergnügen implizieren: an der Front, an einem Fließband, oder auch in einem Konzentrationslager (sic).⁸²

Doch meint Nishida kaum, dass Tätigkeiten, die kein „Vergügen implizieren“ zu den Erlebnissen der Reinen Erfahrung gezählt werden können: es sind durchaus angenehme, weil eine größere Einheit – nämlich mit Gott – implizierende Erlebnisse. Die Unmittelbarkeit bei Nishida hat vielmehr Ähnlichkeit mit dem *cogito préréflexif* bei Sartre, dem prä-reflexiven Bewusstseinszustand. Doch während bei Sartre das *cogito préréflexif* ständiger Hintergrund und Begleiter des thetischen Bewusstseins – des *cogito réflexif* – ist, der „Sinn“ des athetischen Bewusstseins also im thetischen Bewusstsein besteht⁸³, wird die Prä-Reflexivität des Bewusstseins bei Nishida zum

⁷⁸ „Ein Beispiel dafür ist, dass Goethe im Traum intuitiv gedichtet hat.“ ZnK, S. 34.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ ZnK, S. 84.

⁸¹ ZnK, S. 32-33. Es läßt sich vermuten, dass der von Nishida selbst später kritisierte Psychologismus von ZnK an diesen Stellen auszumachen ist.

⁸² Mihaly Csikszentmihalyi, *Das Flow-Erlebnis*. Klett-Kotta, Stuttgart (1985), S. 59.

⁸³ „Mein unmittelbares Bewußtsein, wahrzunehmen [das präreflexive Cogito, EL] läßt kein Urteilen, Wollen oder Sich-Schämen zu. Es erkennt meine Wahrnehmung nicht, es setzt sie nicht: alles, was es an Intentionen in meinem aktuellen Bewußtsein gibt, ist nach draußen gerichtet, auf die Welt. Umgekehrt ist dieses spontane Bewußtsein von meiner Wahrnehmung konstitutiv für mein Wahrnehmungsbewußtsein [das reflexive Cogito, EL]. Mit anderen Worten, jedes objektsetzende Bewußtsein ist gleichzeitig nicht-setzendes Bewußtsein von sich selbst“ Sartre (1993), S. 21 Ebenso: „So hat die Reflexion keinerlei

ausgezeichneten Erkenntnismodus „wahrer Realität“ erklärt. Yoko Arisaka und Andrew Feenberg sehen folgendes Problem:

Nishida appears to be heading toward a theory like Sartre's, in which some sort of non-positional self-consciousness inherently attached to action is analyzed as a further object of knowledge. But in fact he moves in quite a different direction and attempts to bring into philosophy this self-consciousness in all its immediacy and particularity.⁸⁴

Allerdings bezieht sich diese Interpretation auf Nishidas späteres Werk, „Ort“ (*Basho* 場所) (1926), das im Laufe der Untersuchung von Interesse sein wird. Arisakas/Feenbergs Vermutung lässt sich hier aber auch für das Projekt von ZnK bestätigen: Das unmittelbare, prä-reflexive Bewusstsein sei die „wahre“ Realität, während im reflektierten Sein ein durch abstraktes Denken zustandegekommenes Derivat der wahren Realität gesehen werden muss. Im Unterschied zu Sartre, den das *cogito préréflexif* weniger interessiert, und der sich in *Das Sein und das Nichts* (1943) primär dem *être pour soi* zuwendet, scheint es bei Nishida nun um genau diesen unanalysierbaren, „bei den Dingen seienden“ Bewusstseinszustand des *cogito préréflexif* zu gehen. Nur ist das Nishidasche *cogito préréflexiv* niemals etwa „bei den Dingen“, im Gegenteil, es ist immer nur bei sich selbst, weil es *außer ihm* im Sinne einer objektiv erfahrbaren Realität nichts gibt. Diesem kommt die entsprechende Dignität zu, dass alle Anstrengung – oder besser: Nicht-Anstrengung der intuitiv erfahrbaren Realität – zum Ursprung zurückkehren müsse: „D.h. der Ursprung wird retrospektiv als das zu erreichende Ideal gedeutet.“⁸⁵ Gleichzeitig ist doch eine gewisse (Denk-)Arbeit erforderlich.

Letztlich geht es Nishida darum, die durch das Urteil zustandegekommene Ausdifferenziertheit des Bewusstseins als Einheit zu sehen: „Durch allmähliche Übung gewinnen die Urteile eine strenge Einheit und nehmen ganz die Form der Reinen Erfahrung an. So wird zum Beispiel beim Erlernen einer Kunstfertigkeit das anfänglich Bewußte im Laufe der Vervollkommenung unbewußt [...] Differentiation und Entwicklung sind Funktionen einer größeren Einheit.“⁸⁶ In diesem Zitat ist die Konflation logischer und psychologischer Motive ganz deutlich: Nishida spricht von der „strengen Einheit“ der Urteile. Als Beispiel dieser gilt ihm das „Erlernen von Kunstfertigkeiten“, ein psychologischer Vorgang.

Obleich Nishida die Darstellung der Unmittelbarkeit der Reinen Erfahrung nicht logisch deduziert, ein Unterschied von logischen und psychologischen „Tatsachen“ auch gar nicht erst in das Blickfeld seiner Untersuchung gerät – es ist ja alles eine einzige Einheit – möchte ich kurz auf die Problematik der logischen Negation eingehen, die sich am Begriff der Unmittelbarkeit – der Vermittlung via negationis - zu stellen scheint. Kobayashi zufolge lasse die Reine Erfahrung hier bereits den Schluss zu, es handele sich bei ihr um „das Negative“. Dagegen möchte ich im Folgenden Einspruch erheben: es dürfte sich zeigen lassen, dass diese von Nishida nicht nur nicht gedacht wurde, sondern über Nishida hinaus als Thematisierung des Unterschieds von

Primat gegenüber dem reflektierten Bewußtsein. [...] Ganz im Gegenteil, das nicht-reflexive Bewußtsein ermöglicht erst die Reflexion: es gibt ein präreflexives Cogito, das die Bedingung des kartesischen Cogito ist“. Sartre (1993), S. 27.

⁸⁴ Arisaka/Feenberg (1990), S. 190.

⁸⁵ Pörtner, (1990), S. 229.

⁸⁶ ZnK, S. 39.

logischer und ontologischer Dimension eine genauere Betrachtung verlangt, bei der auch von Hegels Begriff von Unmittelbarkeit zu sprechen ist.

Die Einheit des Bewusstseins ist bei Nishida eine durch und durch positive. Ein Sein – die Reine Erfahrung – generiert ein anderes – die Bewusstseinsphänomene – strikt durch sich selbst, ohne eine Spur der Negation. Daher ist „das Reine“ auch nicht „das Negative“, wie Kobayashi nahelegt.⁸⁷ Dass der „unwillkürliche Zustand“, in dem sich ‚kein Denken findet‘ [...] weder Subjekt noch Objekt kennt“, deutet nicht auf die Negation alles Seienden hin. Im Gegenteil: strikte Seinsbejahung ist ihr Sinn. Das Denken einer Unterschiedslosigkeit von Subjekt und Objekt, das „Denken des Nichtdenkens“ ist vor-logisch und somit vor-ontologisch.⁸⁸ Das Urteil bzw. die Reflexion führt erst die Negation – die „Spaltung“ – ein. Daher „ähnelt [dieser Vorgang] dem Zweifel Descartes und der theoretisch direkt an ihn anschließenden ‚phänomenologischen Reduktion‘ Husserls“⁸⁹, wie Kobayashi meint, nicht nur nicht: er steht ihm konträr gegenüber. Nishida suchte in ZnK nicht „das Nichts zu erreichen“, sondern das Sein: reine „Positivität“⁹⁰. In ZnK gibt es noch keinen Ort für eine systematische Diskussion des Negationsbegriffs oder gar des Nichts. In ZnK hat das Nichts keine Relevanz. „UN-mittelbarkeit“, von Nishida emphatisch als seinskonsituierend gebraucht, wäre aber nach Kobayashi die erste Negation. Zwar suggeriert der Begriff via negationis die Negation von Vermitteltheit, da aber hier noch kein angemessenes Begriffswerkzeug vorliegt, um Negation überhaupt denkbar zu machen, bleibt es bei der Sichselbstgleichheit reinen Seins.

Zu vergegenwärtigen wäre auch hier der Anfang in Hegels WL. Im Begriff der Reinen Erfahrung wird, um mit Hegel zu reden, nur die Seite der Unmittelbarkeit abgehandelt, das „Sein, reines Sein – ohne alle weitere Bestimmung“ in seinem berühmten Anakoluth des Anfangs und „Nichts, das reine Nichts“. Die Bestimmungen der Unmittelbarkeit sind hier reines Sein und reines Nichts emphatisch als „unbestimmt bestimmte“. Sie sind in ihrer Gleichgültigkeit gegeneinander weder positiv noch negativ, weder logisch noch ontologisch begriffen. Erst in ihrem *gegenseitigen Bezug* bzw. *aufgrund ihres Aufeinander-Bezogenseins*, kommen reines Sein und reines Nichts in ein widersprüchliches Verhältnis.⁹¹ Die Dialektik des Begriffs nimmt hier ihren Anfang als Dialektik des Beziehens von verstandesmäßig begrifflich Beziehungslosem. Sein und Nichts widersprechen sich nicht, weil sie unterschiedlich sind, sondern gerade weil sie als *Identische*, Sichselbstgleiche, als unbestimmt Bestimmte aufeinander bezogen werden. Hierin besteht eine kurz zu erwähnende wichtige Pointe: die Schwierigkeit des Anfangs der WL mit dem reinen Sein und dem reinen Nichts liegt in besonderen Masse gerade in der Präsupponiertheit der Begriffe, denn ohne einen Begriff von Widerspruch kann auch der Fortgang von reinem Sein und Nichts zum Werden nicht einmal erahnt werden. Hier liegt auch der tiefere Sinn der pragmatisch-semantischen Differenz, von der noch zu sprechen sein wird.⁹² Am Anfang tragen die Begriffe eine schwere

⁸⁷ Kobayashi (2002), S.57.

⁸⁸ Über das Verhältnis von Logik und Ontologie wird am systematischen Ort in Kapitel II.2. die Rede sein.

⁸⁹ Ebd. Kobayashi selbst weist darauf hin, dass das cartesianische Cogito das *sum* „übriglasse“, was für Nishida inakzeptabel sei: „Descartes' Aussage ist keine Tatsache der Reinen Erfahrung mehr (sic!), da sie bereits den Schluss „Ich bin“ enthält.“ ZnK, S. 74.

⁹⁰ Dieser Ausdruck ist irreführend, suggeriert er sein Gegenteil, „Negativität“. Ich verstehe ihn hier lediglich im Absatz gegen „negatives Sein“.

⁹¹ Dieses wird als solches noch nicht begrifflich expliziert, sondern ist in diesem Zustand erst noch präsupponiert. Der Widerspruch ist Thema der Wesenslogik.

⁹² Vgl. D. Wandschneider (1995), S. 26 ff.

semantische Last mit sich, die sie erst im Laufe der Bewegung zugunsten eines Ausgleichs mit ihrer pragmatischen Dimension abwerfen können. Konkret heißt das: reines Sein *meint* nicht sich selbst. Es *meint* sein Gegenteil – für Hegel unschlagbarer Beweis dafür, dass Semantik und Pragmatik am Anfang der Bewegung sich nicht nur unterscheiden, sondern sich gegenseitig radikal ausschließen: Sein schlägt um in sein *eigenes* Nichts. Erst im Laufe der Bewegung rücken Logik bzw. Semantik und Ontologie bzw. Pragmatik näher aneinander, sodass am Schluss – der der Schwierigkeit halber zugleich Anfang ist – im Begriff die logische mit der ontologischen Dimension verschmilzt. Von der Stufe der „ärmsten Abstraktion“ des reinen Seins aus ist der Begriff am weitesten entfernt. Im Begriff erst fallen Logik und Ontologie, Pragmatik und Semantik zusammen. Daher läßt sich auf der Stufe des reinen Seins überhaupt von einem Unterschied von Logik und Ontologie reden, der auf der Stufe des Begriffs obsolet geworden ist: dort wäre ein logischer Fehler ein ontologischer. In Nishidas System Reiner Erfahrung, das der Unmittelbarkeit eine ausgezeichnete ontologische Dignität zuspricht, zu der freilich auch stets „zurückzukehren“ ist, kann es Begriffsbeziehungen untereinander und somit die Beziehung von Sein und „etwas, das es nicht ist“ nicht geben. Un-mittelbarkeit, die Nishidasche Reine Erfahrung, ist ontologisch gesehen das reine Sein schlechthin, bar jeder Spur von Negation.⁹³ Hierin dürfte auch die merwürdige Statik von Nishidas selbstbezüglichem Denken der Immanenz bestehen.

Doch auch hier ist Dialektik am Zuge: der Versuch der Konstruktion reiner Subjektivität wird zu ihrer Dekonstruktion. Dazu später mehr. Im Folgenden zunächst eine Bestimmung des Begriffs der Unmittelbarkeit bei Hegel, der in seinem Kontrast zu Nishida nun deutlich gefasst werden kann:

Die ontologische Dignität des unreflektierten, unmittelbaren Selbstgewahrens bei Nishida, die an einigen Stellen – ungeachtet der Chronologie – an Heideggers Seinsbeschwörung erinnert, steht im krassen Gegensatz zu Hegels Bestimmung der Unmittelbarkeit als absolut defizienter Modus⁹⁴ des Seins. In seiner WL von 1812, wie auch auf der Ebene der Erfahrung des Bewusstseins, von der die PhG (1807) handelt, mussten Sein und Nichts gleich zu Anfang untergehen, weil das Denken schon nicht mehr unmittelbar, *weil Unmittelbarkeit nicht zu denken ist*.⁹⁵ Am Anfang der PhG, wo in der „sinnlichen Gewißheit“ dem Bewusstsein das „Diese(s) und das Meinen“ als höchstes Gut gilt, konstatiert Hegel, dass weder das eine (Ich) noch das andere (Dieses) „nur *unmittelbar*, in der sinnlichen Gewißheit ist, sondern zugleich als *vermittelt*; ich habe die Gewißheit [des Einen, EL] *durch* ein Anderes, nämlich die Sache; und diese ist

⁹³ Daher sind bei Hegel reines Sein und reines Nichts nicht einfach nur dasselbe: reines Sein ist „unbestimmte Unmittelbarkeit“, reines Nichts das schon nicht mehr. WL I, S. 82.

⁹⁴ Pörtner merkt zum Defizienz-Begriff in einer Fußnote erhellend an: „Defizienz bedeutet bei Hegel ‚die Verborgenheit des Scheincharakters‘ [...] der Unmittelbarkeit.“ Urs Richli, den Pörtner hier anführt, sehe darüberhinaus eine Potentialität im An-sich-sein. Es sei ebenso „die substantielle Sache, das Unvergängliche und Unbeschränkte“ wie auch bloße Potenz. Richli, Urs: *Form und Inhalt in G.W.F. Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘*. R. Oldenbourg, Wien und München (1982), zit. in Pörtner (1990), S. 210. Das Gesetzsein, das Für-sich-sein, müsse dagegen die Potenz verbraucht haben: seine ontologische Valenz bzw. sein retroaktiv zu deutender Sinn bestehe also im An-sich-sein. Die Potentialität der Unmittelbarkeit ist in der Tat immens, aus ihr entwickeln sich schliesslich die logischen Denkbestimmungen. Allerdings muss sie dafür untergehen und sich nichten, da Unmittelbarkeit nicht gedacht werden kann, ohne eine Bestimmung einzuführen, was Hegel sehr wohl wusste.

⁹⁵ WL I, S. 82.

ebenso in der Gewißheit durch ein Anderes, nämlich durch Ich.“⁹⁶ Auf der Ebene der PhG also, die noch nicht die Radikalität der WL aufweist, meint Unmittelbarkeit bei Hegel das *unbewusst-unbestimmte Zusammenfallen* von Ich und Dieses in der naiven, instantanen Gewissheit der sinnlichen Erscheinungsform – im *Objekt*.⁹⁷ Es ist nun aber gerade die reine, d.h. unreflektierte Sinnlichkeit, die das Verhältnis als unbewusstes erscheinen lässt. Erst wenn „wir“ reflektieren, d.h. über die Sphäre der unmittelbaren Sinnlichkeit denkend hinausgehen, verobjektiviert sich das vermeintlich in einfacher Harmonie Zusammengefallene als bloß äußerliches Verhältnis, dem *in der Reflektion darauf* „die Negation und die Vermittlung wesentlich ist“ und nun als vom *Subjekt* geleistete erkannt wird.⁹⁸ Die radikale Konsequenz daraus lautet: Unmittelbarkeit als solche ist niemals sie selbst. Oder: als Unmittelbarkeit ist Unmittelbarkeit bereits vermittelt. Hegel hat das reine Sein *als* unbestimmt *bestimmt*. Eine „unendliche Kontamination von ‚Unmittelbarkeit‘ und ‚Vermittlung‘“⁹⁹, wie W. Marx meint, kann es auch für Hegel nicht geben. Unmittelbarkeit *ist* nicht, weil es nicht einmal zum Subjekt eines prädikativen Urteils werden kann.

In Nishidas frühem Hauptwerk dagegen nimmt eine Quasi-Fetischisierung des Reinheits- und Unmittelbarkeitsgedankens ihren Anfang. Hier ist sicherlich der größte methodische wie auch systematische Unterschied zu Hegel zu sehen, mit dem sich Nishida über weite Strecken von ZnK doch eher verbunden fühlt¹⁰⁰. Der Anfang aus Hegels *Enzyklopädie zur Naturphilosophie* (1830) ist hier aber als programmatisch für sein philosophisches Glaubensbekenntnis zu lesen: „Diese Einheit der Intelligenz und der Anschauung, des Insichseins des Geistes und seines Verhaltens zur Äußerlichkeit, muß aber nicht Anfang, sondern Ziel, nicht eine unmittelbare, sondern eine hervorgebrachte Einheit sein“¹⁰¹. So kann die Differenz Nishidas zu Hegel kaum größer sein. Pörtner verortet Hegels Begriff der Vermittlung wiederum in der Nähe Nishidas: „Bedenkt man aber, dass bei Hegel das Unmittelbare sich zuletzt als immer schon vermittelt herausstellt, und das Vermittelte letztendlich als (und aus der) Form der

⁹⁶ PhG, S. 83.

⁹⁷ Ein Perspektivwechsel für den Unmittelbarkeitsbegriff, wenn auch in typisch Hegelscher Lesart, findet sich bei Georg Lukács. Für Lukács stellt nicht das unreflektierte Zusammenfallen im Objekt, sondern gerade die starre Entgegensetzung von Subjekt und Objekt das Unmittelbarkeitsverhältnis dar. „Aber dieser Schein [des geschichtlichen Entwicklungsprozesses als „objektive“ Totalität] entsteht selbst ebenfalls aus den Denk- und Empfindungsgewohnheiten der bloßen Unmittelbarkeit, in der die unmittelbar vorgefundenen Dingformen der Gegenstände, ihr unmittelbares Dasein und Sosein als das Primäre, als das Reale, das Objektive, ihre ‚Beziehungen‘ hingegen als etwas Sekundäres, bloß Subjektives erscheinen.“ Lukács (1968), S. 336. „Damit [der doppelten Erscheinungsform der Arbeitszeit als Objektsform und bestimmende Existenzform seines Daseins] ist aber die Unmittelbarkeit und ihre methodische Folge: das starre Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt noch keineswegs gänzlich überwunden.“ Ebd. S. 351. Eine solche Bestimmung der Unmittelbarkeit setzt aber bereits den Gebrauch der Reflexionsbestimmungen voraus, die für ihn nur „verwirrende“ Abstraktionen bürgerlichen Denkens sind, und „die echte Gegenständlichkeit auf der Stufe eines bloß unmittelbaren, unbeteiligten, kontemplativen Verhaltens entstellt haben.“ Ebd. S. 350. Das Problem der Unmittelbarkeit besteht Lukács zufolge demnach im Charakter *verdinglichter Subjektivität* – deren Verdinglichungscharakter ihr selbstredend vorborgen bleibt – während bei Hegel der Fehler unmittelbaren Bewußtseins darin besteht, dem Objekt eine unabhängige Realität zuzuschlagen und „an sich“ und „für uns“ zu trennen.

⁹⁸ Ebd., S. 85. Ich kann hier nicht im Einzelnen auf den Anfang der PhG bzw. der WL eingehen, im Laufe der Arbeit kommt er wiewohl genauer zur Sprache.

⁹⁹ Marx (1972), S. 11.

¹⁰⁰ „Im Bewußtsein ist alles qualitativ; ein latentes Etwas, das sich selbst entwickelt. Das Bewußtsein ist das, was Hegel ‚das Unendliche‘ nannte.“ ZnK, S.82. Auch im Vorwort findet sich ein Bezug auf Hegel: „Aber wie der Philosoph Hegel sagte, er sei dazu verdammt zu philosophieren, so muß derjenige Mensch, der einmal von der verbotenen Frucht gekostet hat, die Schmerzen ertragen.“ Elberfeld (1999a), S.21.

¹⁰¹ Enz. III, S. 18.

Unmittelbarkeit erkannt werden muß, wird die Entfernung zu Nishida geringer [...]“¹⁰² Das setzt aber voraus, dass für Nishida der Begriff eine ontologisch valente Größe sein muß. Vielmehr muss dem Unterschied zwischen Hegels Begriff der Unmittelbarkeit als defizienter Modus und Nishidas Unmittelbarkeit als „scholastisch anmutender *ordo*-Gedanke, in dem freilich nicht die Nähe zu Gott über die *dignitas entis* entscheidet, sondern ihr Grad der Einheit [...]“¹⁰³ eine ganz anders geartete Gemeinsamkeit konzediert werden:

Unmittelbarkeit kann, „technisch“ gesehen, als positives Prinzip einer Prima Philosophia und somit Metaphysik erhalten, und zwar gegen die „Furie des Verschwindens“ in Hegels absolutem Subjekt. So nimmt Adorno *a contre coeur* Nishida gegen Hegel in Schutz, wenn er zu Gunsten der Unmittelbarkeit sagt:

Vermittlung sagt keineswegs, alles gehe in ihr auf, sondern postuliert, was durch sie vermittelt wird, ein nicht Aufgehendes [...] Der Triumph, das Unmittelbare sei durchaus vermittelt, rollt hinweg über das Vermittelte und erreicht in fröhlicher Fahrt die Totalität des Begriffs, von keinem Nichtbegrifflichen mehr aufgehalten, die absolute Herrschaft des Subjekts.¹⁰⁴

Mit anderen Worten, nicht, weil Vermitteltheit schon immer Unmittelbarkeit voraussetzt, wäre Hegels Vermittlung in die Nähe der Nishidaschen Unmittelbarkeit gerückt, sondern, weil totale Vermittlung totale Unmittelbarkeit bedeuten muss: in demselben „ontologischen Ort“ des absoluten Subjekts. Das ist der Grund für die Identität (im Hegelschen Sinne) vom „armen, abstrakten“ Sein und „absoluter Idee“. Eine Kritik an diesem paradoxen Hegelschen Paradigma – und somit am Hegelschen System – ist nur als materialistische möglich.¹⁰⁵ Sie muss *zugleich* berücksichtigen,

¹⁰² Pörtner (1990), S. 202.

¹⁰³ Pörtner (1990), S. 215. Hegel sieht dagegen nicht Unmittelbarkeit als Gottesnähe, sondern im Gegenteil: „Die wahre Erkenntnis Gottes fängt damit an, zu wissen, dass die Dinge in ihrem unmittelbaren Sein keine Wahrheit haben.“ Enz. I, S. 234.

¹⁰⁴ Adorno (1966), S. 174.

¹⁰⁵ Trotz oder vielleicht wegen ihres, wie man heute sagen würde, *close reading* der Hegelschen WL müsste die kritische Untersuchung von Wolfgang Marx eine materialistische sein. Der Autor versucht jedoch, diesen Verdacht nicht erst aufkommen zu lassen. Ein Missverhältnis macht sich aber bemerkbar: einerseits möchte Marx zeigen, dass das Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung „immer ein ‚unmittelbares‘, ein ‚Gegenstand‘ für beliebig viele weitere Vermittlungen“ sei, also eine, „endliche“, keine „unendliche“ Kontamination von Unmittelbarkeit und Vermittlung in der Hegelschen Kategorienentwicklung stattfindet und behauptet: „Dieser Nachweis wird geführt werden, ohne dass beansprucht wird eine ‚Instanz‘, die dem Bereich ‚reines‘ Denken transzendent ist.“ Marx (1972), S. 11. Andererseits scheint mir das stärkste Argument, das Marx gegen Hegels Vermittlungsgedanken aufbringt, genau diesem Programm – zumindest was seine konsequente Ausführung betrifft – entgegenzustehen: „Der ‚Schein‘ mit ‚Fremdartigem behaftet‘ (PhG, S. 69) zu sein, ist nicht nur durch den Prozeß der Vermittlung abzulegen, sondern es muß auch bewiesen werden, dass ein Begriff des Geistes zu denken möglich ist, der den Modus der Entfremdung seiner von sich selbst zulässt.“ Marx (1972), S. 47. [Hervorh. EL]. Hiermit kann nichts anderes als ein dem „Bereich ‚reines Denken transzendent(es)“ Moment gemeint sein, soll es ja nicht einfach „durch Vermittlung“ (Denken, Reflexion) ermittelbar sein. Die Ermittlung dieses – durchaus denkbaren, aber nicht einfach vollständig im Denken aufgehenden – Modus der Entfremdung des Geistes von sich selbst wäre die Aufgabe einer materialistischen, durchaus immanenten Hegelkritik. In dieselbe Richtung weist Marx’ Kritik an der „Selbstbewegung“ und der „Selbstaufhebung“ der Denkformen bzw. des Begriffs (Marx 1972, S.18, S. 45, S. 46). Sollen die Formen sich nicht „selbst“ aufheben, muss ein vermittelndes Subjekt gegenüber durch es vermittelter Objekte (die Begriffe) geben, womit der Bereich des reinen Denkens als Selbstvollzug des Gedankens dualistisch-materialistisch unterwandert würde. Bereits vorher heisst es bei Marx, dass die „Immanenz der Entwicklung“ der (Denk)formen „notwendig“ (!) eine Einschränkung impliziere, und zwar eine Einschränkung „durch sich selbst.“ ebd. Streckenweise scheint Marx eine Kritik im Blick zu haben, die diese Paradoxie einer zwar denkbaren, aber nicht vermittelbaren Instanz versucht, begreifbar

dass das reine Denken nur *durch sich über sich selbst* hinausweisen kann: diese Paradoxie zu denken ist die Herausforderung an eine materialistische Subjektphilosophie.

Nishidas sichselbstgleiches Immanenzdenken, das versucht, einen präreflexiv vorlogischen Zustand zu denken und diesen gleichzeitig als psychologisch konstatierbare Unmittelbarkeit zu behaupten, kann indes einer Hegelschen Kritik nicht standhalten. Sie setzt mit der Frage an, wer den Zustand der Unmittelbarkeit überhaupt bezeuge und fragt weiter, ob das Bezeugen nicht schon den Unmittelbarkeitscharakter des zu Bezeugenden zerstöre. In einem Satz: die Leugnung eines reflektierenden und als reflektierendes Unterscheidungen einführenden und somit negierenden Subjekts führt sich selbst ad absurdum. Nicht anders ist es um ein metaphysisches System bestellt, das sich durch total-immanente Selbstbezüglichkeit bestimmt.

1.1.2. Selbstreferentialität

In diesem Abschnitt wird zu überprüfen sein, ob ein selbstreferentielles System, das jede Form von Selbstreflexion ausschließt, seine eigene „Bedingtheit“ einzuschließen und somit seine Voraussetzungslosigkeit und Selbstbezüglichkeit zu behaupten imstande ist.

Pörtner schlägt vor, für die genaue Analyse der Selbstreferentialität des Systems der Reinen Erfahrung die folgenden drei Charakteristika geltend zu machen, die ich erklärend zu ergänzen für wichtig halte:

1. Autonomie, Autoreferentialität. Der System der Reinen Erfahrung wird von äußeren Kräften nicht beeinflusst. Es ist sich selbst generierend und in Bewegung. Gleichzeitig ist es sich selbst „voraus“ – in selbständiger „Vorzeitigkeit“ (*dokuritsu jizen* 独立事前).
2. Bewusstseinsimmanenz. Die Reine Erfahrung erkennt nur bewusstseinsimmanente Faktoren an und tritt nur durch diese in Erscheinung. Sie ist der direkte Ausdruck der Leugnung einer bewusstseinsintranszendenten Realität.
3. Selbstabbildlichkeit, Automorphismus. Nach Pörtner: „Das System umfaßt in sich selbst nur selbst-analoge, im Verhältnis 1:1 selbst-isomorphe [automorphe, EL] Teile.“¹⁰⁶ Eine elegante Bezeichnung dafür, dass die „Teile“ des Systems, genauer: die Bewusstseinsphänomene ihre eigene Selbstbildung durch Selbstbezüglichkeit aus der quasi übergeordneten Struktur der Reinen Erfahrung schöpfen. „Isomorphismus“, übertragen auf die Erscheinungsform des Bewusstseins, setzt hingegen voraus, dass die Bildung der Bewusstseinsphänomene zwar strukturell auf der Reinen Erfahrung beruhe, sie aber dadurch – durch ihre Selbstgeneration – verändere.

Im Folgenden wäre genau zu klären, wie in der Reinen Erfahrung Autoreferenz oder Selbstabbildlichkeit zu verstehen sind – im Unterschied zur in ZnK negativ besetzten *Selbstreflexion* als Modus der *Selbstreferentialität*. Für eine genauere Begriffsbestimmung ist ein Blick auf den locus classicus dieser Thematik in Hegels WL hilfreich.

zu machen, allein lässt er sich nicht tiefer auf die Diskussion der Paradoxie ein. Sie kann meines Erachtens auch nur unter dem Vorzeichen eines materialistischen Subjektbegriffs möglich sein, den Marx nicht thematisiert, obgleich er seine Prämissen anerkennt. Von diesem Subjektbegriff ist in Kapitel IV auch wieder im Hinblick auf Nishida die Rede.

¹⁰⁶ Pörtner (1990), S. 198.

Hegels gesamte WL sah sich mit dem Problem der Selbstreferentialität konfrontiert. Indem er behauptete, die Logik sei „*die Darstellung Gottes [...] wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*“, scheint er den „ontologischen Ort“ *ante factum* eliminiert zu haben, in dem allein sein logisches System begründet ist: das Selbst oder das Ich. Bekanntlich bezeichnet Hegel die Logik als „Wissenschaft des reinen Denkens“. Reines Denken ist für ihn aber an ein Dasein geknüpft, das jenem entsprechend thematisch wird. So nennt Hegel den ersten Teil der Seinslogik die Logik des Daseins. Das Wort von der „Darstellung Gottes“ gilt hier nur insofern, als Hegel die Logik als Fundament nicht nur von Natur und Geist, sondern auch des Denkens sieht. Die Logik ist somit insofern „Darstellung Gottes“ als sie sich *selbst generierend* darstellt – und auf sich selbst bezieht. Das enge Verhältnis von Selbstreferentialität und Selbstgenerierung wurde entsprechend von Hegel erkannt, wenn er an einer Stelle konzidiert, dass der absolute Geist am Ende mit Freiheit entäußert

zur Schöpfung einer Welt sich entschließt, welche alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Resultate vorangegangen, fiel und das durch die umgekehrte Stellung mit seinem Anfang in ein von dem Resultate als dem Prinzip Abhängiges verwandelt wird.¹⁰⁷

Auch wenn Hegel hier darauf hinaus will, dass man sich das System der Logik als *Kreisbewegung* vorstellen müsse, ist hier, modern ausgedrückt, die Frage nach der Selbstreferentialität als Frage nach der Selbstgenerierung gestellt. Logik als Wissenschaft des Denkens stellt dabei einen Sonderfall des Problems der Selbstentwicklung dar. Die Reflexion-in-sich-und-Anderes setzt hier ein dreistufiges Verhältnis voraus: dass sich das Bewusstsein 1. selbst weiß, 2. vom Reflektierten absetzt und 3. diesen Unterschied reflektiert. Im dritten ist sie die bestimmende Reflexion, die „indem sie in dem Aufheben der Voraussetzung *zugleich* voraussetzend ist“¹⁰⁸, Reflexion überhaupt möglich macht und bestimmt. So sei die Reflexion „[i]m Aufheben der Voraussetzung *zugleich* voraussetzend“ – der Sonderfall des Denkens als paradoxe, der Sache nach *grunddialektische* Tatsache. Auf der Ebene des Wesens lässt sich mit Hegel sagen: „Es ist das Aufheben seiner Gleichheit mit sich, wodurch das Wesen erst die Gleichheit mit sich ist.“¹⁰⁹ Der dreifache Sinn des Begriffs Aufhebung kommt hier gut zur Geltung: zum einen wird die Identität „eliminiert“: das Wesen reflektiert seine Identität mit sich, wird sich aber *im selben Zuge* ungleich: Reflektiertes und Reflektierendes fallen auseinander – *dadurch* aber wird Identität „aufbewahrt“: die Reflexion des Begriffs der Identität kommt hier zu seinem vollen Recht.¹¹⁰ Schließlich geht eine solche Reflexion der Identität über in den Unterschied, tritt er präsupponiert

¹⁰⁷ WL I, S. 70.

¹⁰⁸ WL II, S. 25.

¹⁰⁹ Ebd., S. 27. Hegel sagt weiter: „Es setzt sich selbst voraus, und das Aufheben der Voraussetzung ist es selbst; umgekehrt ist dies Aufheben seiner Voraussetzung die Voraussetzung selbst.“ Diese Stelle wird klarer, wenn man sich vor Augen führt, dass die ersten von Hegel behandelten Reflexionsbestimmungen Identität, Unterschied und Widerspruch sind. Der Grund – auch eine Reflexionsbestimmung – für die Schwierigkeit der Wesenslogik besteht u.a. darin, das Wesen der Negation konsequent zuendezudenken.

¹¹⁰ In der relevanten Stelle der WL II, S. 41, heisst es: „Die Identität ist also *an ihr selbst* absolute Nichtidentität. Aber sie ist auch die *Bestimmung* der Identität dagegen. Denn als Reflexion-in-sich setzt sie sich als ihr eigenes Nichtsein; sie ist das Ganze, aber als Reflexion setzt sie sich als ihr eigenes Moment, als Gesetzsein, aus welchem sie die Rückkehr in sich ist. So als ihr Moment ist sie erst die Identität als solche als *Bestimmung* der einfachen Gleichheit mit sich selbst, gegen den absoluten Unterschied.“ Bestimmung meint bei Hegel ein reflektiertes Verhältnis.

bereits im Auseinanderfallen von Reflektierendem und Reflektiertem zutage – die Gleichheit wird auf eine ‚höhere‘, d.h. begrifflich komplexere Stufe gehoben.¹¹¹ Anders formuliert: die Identität enthält immer den Unterschied in sich – als Unterschied vom Unterschied. Sie muss, um zu sein, was sie ist: sich zu *bestimmen*, ihre eigene Voraussetzung, sich als „nichtidentisch“ mit dem Unterschied zu bestimmen, aufheben. Sie ist so in der Aufhebung der Voraussetzung *voraussetzend*. Die Reflexion über seine eigenen Denkvoraussetzungen wird dem Hegelschen System gleichsam zum Motor einer Denkbewegung, die ihre voraussetzenden Momente immer wieder neu zu erarbeiten hat.

In der Reinen Erfahrung, wie sie von Nishida als emphatisch *unbewusstes* Verhältnis der Reflexion der Voraussetzungen und Selbstreferentialität konzipiert ist, findet diese wichtige Überlegung für die Entwicklung eines selbstreferentiellen System nicht statt. Sie müsste thematisieren, dass ein System, welches streng genommen keine Bezugnahmen zu machen imstande ist, diese, und sei es auch als *Reflektierte*, voraussetzt und somit nicht mehr einfach nur einseitig und voraussetzungslos-selbstbezüglich ist. Auch eine „Entwicklung“ des Nishidaschen Systems ist gerade aufgrund seiner radikalen Selbstbezüglichkeit nicht denkbar. Dagegen sieht Pörtner hier die Möglichkeit einer Entwicklung: in der Autoreferenz die „Latenz“, in der Heteroreferenz den „Inhalt“ und in der Selbstreferenz den „Akt der Selbstprädikation“. Diese Entwicklung ist allerdings dem *Urteil* zuzuschreiben, das im System der Reinen Erfahrung eine nicht so prominente Rolle spielt wie Pörtner behauptet. Besonders interessant wird dieser Punkt, wenn man Pörtners Übersetzung an einer wichtigen Stelle mit dem Original vergleicht. In Pörtners Übersetzung heißt es: „Jede Art Bewußtsein ist im Zustand strengster Einheit immer Reine Erfahrung, einfache Tatsache. Wenn es aber seine Einheit verliert, indem es in Beziehung zu anderem tritt, entstehen Bedeutung und Urteil.“ Es geht um das Wort (seine Einheit) *verlier[en]*. Das japanische Original spricht direkter von *zerstörter, zerrissener, auseinandergebrochener* Einheit: „[...] wenn seine Einheit [die des Bewusstseins, EL] aber *zerrissen* ist (*kono tōitsu ga yabureta toki* この統一が破れた時), [...] entstehen Bedeutung und Urteil.“¹¹² Wenige Sätze später spricht Nishida wieder von „zerbrochener“ (*hakai* 破壊) Einheit des Bewusstseins: die Bedrohung der Einheit durch Urteil, Bestimmen und Denken ist in Nishidas System eine reale Gefahr. Hier muss auch, wie Pörtner selbst konzidiert, der Zusammenhang von *Selbstreferentialität* und *Selbstreflexion* gesehen werden. Die Reine Erfahrung ist nicht nur selbstreferentiell – sie ist „reine“ Selbstreferentialität: sich selbstabbildende Selbstwahrnehmung. Ebenso vehement würde Nishida der Reinen Erfahrung in ihrem ursprünglichen Zustand aber eine durch das Urteil¹¹³ zustandgekommene Selbstreflexivität absprechen. Nishida übersieht, dass die Selbstreflexion hier Bedingung für die Selbstreferentialität wäre: die Bestimmung „selbstabbildend/selbstwahrnehmend“ setzt ja bereits ein Doppeltes voraus.

Das Dilemma liegt also in der widersprüchlichen Bestimmung der Reinen Erfahrung zwar als selbstreferentielles System, aber eines selbstreferentiellen Systems, das keinen Raum für *Selbstreflexivität* zulässt. Nishidas System erfährt so schon den zweiten „Sprung“ (Reflexion-in-Anderes) nicht mehr und bleibt somit in sich, als leere Einheit, hermetisch. Kann es hier über die Reinheit der Erfahrung hinaus eine Entwicklung

¹¹¹ Diese dreifache Bedeutung der Aufhebung ist nicht temporal aufeinanderfolgend zu verstehen. Verkompliziert wird sie dadurch, dass man sie gleichzeitig zu denken hat.

¹¹² NKZ I, S. 14.

¹¹³ Durch *Taritsu* 他律, eigentlich „Heteronomie“.

geben, die auch nicht-selbstreferentielle Momente hat? Dabei müsste zunächst das Verhältnis von „reinem“ Denken und Erfahrung in ZnK geklärt werden.

1.2. Das erkenntnistheoretische Grundschema der Reinen Erfahrung

Nishida zufolge beinhaltet die Reine Erfahrung das Denken als einen ihrer Aspekte. *Qualitativ* wird es allerdings ebenso bestimmt wie die reine Erfahrung, da es sich, eigenen Gesetzen folgend, spontan in sich selbst entwickle. Aber das Denken hat eine Aufgabe: das „Sichtbarmachen der Wahrheit.“¹¹⁴ Nishida kündigt daraufhin an, dass eine genaue Untersuchung der Bedeutung von Objektivität, Realität und Wahrheit notwendig sei – vernachlässigt diese aber. Stattdessen hadert er mit dem Verhältnis von Denken und Erfahren, wenn er unvermittelt behauptet, dass die Funktion des „reflexiven Denkens“¹¹⁵ sekundär aus den Zuständen der Reinen Erfahrung hervorgeinge, gleichzeitig aber behauptet, dass das Denken die *Einheit der Reinen Erfahrung verwirkliche*. Nishida scheint hier die Reine Erfahrung als formales Prinzip für das „Material des Denkens“ zu bestimmen. Pörtner schlägt vor, den Begriff des „Erlebnisses“ zur Klärung des Verhältnisses von Denken und Erfahrung hinzuzuziehen. So habe die Reine Erfahrung „zwei fundamental verschiedene Seiten, die sich in Opposition, aber nicht kontradiktorisch gegenüberstehen.“¹¹⁶ Das drücke sich im *Erlebnis* aus, das eine konkrete Erfahrung sei, sowie im *Urteil*, das wiederum das Denken konkretisiere. Ihre gemeinsame Grenze sei demzufolge der *Übergang* von Selbstreferentialität zur Selbstreflexivität, mit anderen Worten der Punkt, an dem die Reine Erfahrung auseinanderbreche und Urteile zulasse. Doch behauptet Nishida nicht, dass *jeder* Bewusstseinszustand, also auch das Urteilen, eine Tatsache der Reinen Erfahrung sei? Der Begriff des Übergangs – Denkbestimmung aus der Hegelschen Seinslogik als gesetzte erste Stufe der Reflexion in der Wesenslogik – ist hier problematisch. Da Übergehen nur in der Zeit möglich ist, wäre die „paradoxe Temporalität“ der Reinen Erfahrung näher zu betrachten.

1.2.1. Die paradoxe Temporalität

Die Vereinigung von Subjekt und Objekt ist gleichzeitig Ausgangspunkt und Ziel der Reinen Erfahrung. Insofern impliziert sie ein „zeitüberhobenes“ Moment¹¹⁷, als sie die Zeit gleichsam voraussetzt. Pörtner sieht hier die paradoxe oder paradoxe Temporalität von 1.) *sude ni* 既に (bereits, immer schon) 2.) *imada* 未だ (noch nicht) und 3.) voller Entfaltung zugleich. Nishida: „In der unmittelbaren Erfahrung des eigenen Bewußtseinszustands gibt es noch kein Subjekt und Objekt.“¹¹⁸ Selber gibt Nishida etwas von der Paradoxalität der Gleichzeitigkeit von Subjekt und Objekt zu,

¹¹⁴ ZnK, S. 45.

¹¹⁵ ZnK, S. 46.

¹¹⁶ Pörtner (1990), S. 207.

¹¹⁷ Wäre sie eindeutig zeitüberhoben, könnte man eine wichtige Parallele zur Hegelschen Logik ziehen, die – ihrem Anspruch nach – die „reinen Denkbestimmungen“ ohne jeglichen Zeitbezug darstellt, da die Zeit im Hegelschen System erst der Naturphilosophie zuzuordnen ist. Dass die Anfangsbestimmung des „Werdens“ gleich zu Anfang der Daseinslogik allerdings auch nicht ohne einen Bezug zur Zeit auskommt – denn wie könne der „Übergang“ sonst gedacht werden –, zeigt an, dass der Anspruch nicht lückenlos ohne dieses rein formale Prinzip der Erkenntnis auskommt.

¹¹⁸ ZnK, S. 29.

wenn er später ihre Vereinigung als „ursprüngliches Bedürfnisziel“ bestimmt und gleichzeitig sagt, dass die Einheit von Subjekt und Objekt der „ursprüngliche Zustand des Bewußtseins selbst“¹¹⁹ sei¹²⁰. Dies ist ein wichtiger Punkt, da das Thema Zeit bei Nishida immer wieder eine wichtige Rolle spielen wird, so zum Beispiel im Begriff der „Selbstbestimmung der ewigen Gegenwart“ (*eien no ima no jiko gentei* 永遠の今の自己限定), der sich ab den 20er Jahren als bestimmend für Nishidas Philosophie der prästabilierten Harmonie erweist. Hier wird der Begriff der ewigen Gegenwart – gerade in Bezug auf die paradoxe Temporalität der Vereinigung von Subjekt und Objekt als ideal-vereinigt im Ursprung und ideal-vorausgesetzt im Endpunkt – eindeutig antizipiert.¹²¹ Doch *imada* (noch nicht) und *sude ni* (schon immer) drücken Pörtner zufolge ein weitaus komplexeres Verhältnis aus:

Im *sude ni* will die Indifferenz eine Geschichte durchlaufen haben, auf eine Art „transzendente Vergangenheit“ zurückblicken können, die im *imada* noch gar nicht begonnen haben soll.¹²²

Ursprünglich habe die Reine Erfahrung kein „Anderes ihrer selbst“, kein Material, an dem sich abgearbeitet zu haben die einzige Erklärung für den Rückblick auf eine „transzendente Vergangenheit“ wäre. Eine transzendente Dimension gibt es bei Nishida nicht, da das System als unendlich bestimmt ist, ohne „Schranke“. Wie ist das „Noch Nicht“ als dem System transzendentes Moment also möglich? Pörtner schlägt folgende Hilfsüberlegung vor: wenn man das Erlebnis als *Substanz* der Reinen Erfahrung zu Grunde lege und dem Urteil zugestehende, die *Form* der Reinen Erfahrung auszumachen, dann wäre ein Schema möglich, das der Problematik der Transzendentalität Rechnung trage. So fallen Subjekt und Objekt zwar zusammen, aber im *Erlebnis* als *Substanz* des „sude ni“, der Indifferenz von Subjekt und Objekt, und im Denken der Differenz von Subjekt und Objekt als *Form* ihres Auseinandertretens im *Urteil* sei ein quasi ewiges Noch Nicht möglich, das als ein ständig verzögerter Moment das Außerhalb der Reinen Erfahrung als *imago* in sich trage.¹²³ Das wäre auch eine Umschreibung für Nishidas Idee der „ewigen Gegenwart“. Mit anderen Worten: zu sagen, Subjekt und Objekt seien in der Reinen Erfahrung „noch nicht“ getrennt, behält diesen Zustand als einen ihrer Momente und führt in widerstandlos in das „Immer schon vereint“ ein. Insofern wäre das Indifferenz-Schema das substantielle und das Schema der Differenz das formale Prinzip der Reinen Erfahrung. In einer „Dialektik“ von *sude ni* und *imada*, wenn man das primitive Schema von These, Antithese und Synthese zugrundelegte, wäre die Synthese auf der Seite des Immer Schon – dem das Noch Nicht

¹¹⁹ ZnK, S. 193. Hervorh. EL. Dennoch konzidiert Shimomura Toratarô 下村寅太郎 (1902-1995) die Unerkanntheit des Problems durch Nishida, eine Kritik, die auf Tahahashi Satomis Hauptkritik an ZnK zurückgeht. Takahashi zufolge sei die Erklärung der verschiedenen Ebenen der Reinen Erfahrung allein durch die Unmittelbarkeit und Gleichzeitigkeit nicht zu klären. Siehe Shimomura (1965), S. 97 ff.

¹²⁰ Zu bemerken wäre an dieser Stelle, dass gerade die Nishidas Position affirmierenden, vehementesten Nishida-Exegeten und –Apologeten sich dieser Paradoxalität nicht bewußt sind. So sagt J. Heisig: „[I]t is the notion of „pure experience“ – namely, experience *prior to the distinction of subject and object* – that carries his esteem for the Zen experience into the world of logic.“ Heisig (1990), S. 21. Einige Abschnitte weiter verkündet er: „In the first place, we have Nishida’s idea of pure experience – that is, immediate experience in which the subject-object-dichotomy *has been overcome*, [...]“ (Hervorh. EL).

¹²¹ Auch Nishitani sieht Gemeinsamkeiten zwischen dem harmonischen Zustand des Erlebens Reiner Erfahrung und dem Leibnizschen Begriff: „In an instinctive, impulsive, unconscious act like an infant’s first nursing at the breast, as in things prior to the separation of subject and object, we may be able to see a cosmic ‚pre-established harmony‘[...]“ Nishitani (1991), S. 128.

¹²² Pörtner (1990), S. 208.

¹²³ Ebd.

als „bildliche Potenz“ inhärent wäre – zu verbuchen. Das Noch Nicht entspräche also „immer schon“ dem Immer Schon. Eine reale Entzweiung, auf die das Noch Nicht antizipierend hinweist, das das „Noch Nicht“ Transzendierende, welches die Mitte wäre, bevor es sich im Immer Schon auflöst, ist in strictu sensu nicht möglich: das *imada* ist ein verkapptes *sude ni*.¹²⁴ Verkompliziert wird dieses Verhältnis durch die Tatsache, dass das Erlebnis als Substanz nicht, wie bei Hegel, Subjekt, sondern bloß Objekt der Reinen Erfahrung ist.

Insgesamt überzeugt dieser Plausibilisierungsversuch Pörtners nicht, zumal Nishida selbst an keiner Stelle „Substanz“ und „Form“ zur Klärung des widersprüchlichen Verhältnisses von Noch Nicht und Immer Schon einführt. Ausserdem scheint die Lösung, die Pörtner anbietet, eine nicht zulässige Überdehnung der Rolle des Denkens der Differenz in Nishidas System.

Dennoch ist der substantielle Charakter der Reinen Erfahrung durch die denkfremde Unmittelbarkeit ihres reinen „Da“-Seins offensichtlich. Sie ist als Substanz volle Positivität und Einheit, sich *nicht* wiederherstellend, sondern schon immer *wiederhergestellt seiend*, statisch und dinglich. Selbst mit der behelfsmäßigen Wendung, dass dem Erlebnis das „Objekt“ und dem Denken die Bestimmung „Subjekt“ zuzuordnen wäre, sind beide Bestimmungen doch wieder in das ganze „Sein“ der Reinen Erfahrung jenseits ihrer Denkmöglichkeit eingefasst. Dass die paradoxe Temporalität doch wieder auf der einen Seite des Immer Schon, des *sude ni*, einzuordnen ist, womit der Widerspruch sich als bloß scheinhafter herausstellt, ist ein weiteres Indiz der Reinen Erfahrung, dass die notwendigen Denkbestimmungen der Negativität und des Widerspruchs nicht einmal als Momente zu ihrer Konstituierung erhalten.

1.2.2. Selbstdifferenzierung

Bezogen auf Aktivität und Passivität hieße das eben Erörterte für die Reine Erfahrung, dass sie als aktives Erlebnis im Denken „passivisch strukturiert“¹²⁵ wäre – als Erlebtwerden. Pörtner meint Folgendes: um dem selbstwidersprüchlichen Verhältnis der Temporalität der Reinen Erfahrung gerecht zu werden, muss es ein aktives Element geben, das sich selbst als passives enthält: das Denken. Dieses erinnert nicht von ungefähr an das Bild vom Ertrinkenden, der sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen versucht. Er ist aktiv, insofern er auf sich selbst wirkt, passiv, indem die Bedingung für sein aktives Wirken seine eigene Passivität voraussetzt, ein Paradigma für radikale Selbstbezüglichkeit. Doch bei Nishida soll diese radikale Selbstbezüglichkeit auch Selbstdifferenzierung generieren. Wie ist das möglich, ohne die Reflexion einzubeziehen? Pörtner sieht hier eine Möglichkeit für Reflexion, indem Selbstdifferenzierung als „spontane Selbstentfaltung“ diese ermöglicht, ohne sich in die naheliegenden Widersprüche zu verfangen. In drei Stufen soll Selbstreflexion letztlich erreicht werden, wobei Pörtner voraussetzt, dass es sich um einen überzeitlichen Prozess handelt. Am Schluss stellt sich in Folge dieses Schemas jedoch ein reflektiertes

¹²⁴ Ähnlich sieht es Shimomura: „Das Noch-Ungetrennt-Sein und das Immer-Schon-Ungetrennt-Sein von Subjekt und Objekt (*shukaku imada mibun naru mono to shukaku sude ni mibun naru mono* 主格未だ未分なるものと主格既に未分なるもの) werden nicht unterschieden, sondern sind unmittelbare Identität.“ Shimomura (1990), S. 81.

¹²⁵ Pörtner (1990), S. 208.

Immer Schon als Synthese her, womit der Prozess nicht nur zeitlich gedeutet werden kann, sondern muss: 1.) die Stufe der Indifferenz von Subjekt und Objekt auf der Ebene der Reinen Erfahrung ist die vorreflexive Stufe (Noch Nicht). 2.) die Opposition ist die reflexive Stufe (Reflexion des Erlebnisses als Selbstbestimmung und Selbstreflexion).¹²⁶ In der dritten Stufe findet sich 3.) die transreflexive Stufe der „Wiedervereinigung von Subjekt und Objekt“, das *Immer Schon*. Dass die am Schluss erreichte Harmonie immer schon eine prästabilisierte ist, wird klar, wenn Nishida den Standpunkt der Religion einnimmt und darin das Ziel der ganzen Bewegung, das freilich auch Ursprung ist, sieht. Somit gibt Nishida dem im Wort Religion etymologisch enthaltenen „religere“ eine neue Bedeutung – es ist die harmonisch organisierte prästabilisierte Verbindung von Subjekt und Objekt, die hierin ihren Sinn hat. Insofern führt die zweite Stufe der Reflexion auch nicht „den Schmerz bei sich“, das Andere seiner Selbst von sich als Bedingung seiner selbst zu trennen, wie es etwa bei Hegel der Fall ist. Sondern „Differentiation und Entfaltung des Bewußtseins bedeutet im Gegenteil geradezu eine Suche nach größerer Einheit [...] das religiöse Bedürfnis ist das Bedürfnis nach einer Bewußtseins-einheit in diesem Sinne; ein Bedürfnis nach Vereinigung mit dem Universum.“¹²⁷ Ungeklärt bleibt nach wie vor, wie das Bewusstsein bzw. die Reine Erfahrung sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen kann, durch welchen Einschnitt in diesem radikal selbstbezüglichen Bewusstseinsmonismus Selbstdifferentiation überhaupt möglich ist. Denn wenn eine plötzliche, instantane Reflexion – ein Urteil – auftritt, muss diese bereits das Potential zur Selbstnegation, letztlich logische Voraussetzung für Differentiation, enthalten. Aber diese Möglichkeit zieht Nishida nicht in Betracht.

Die Reine Erfahrung ist bei Nishida das Ganze. Sie sei als „ungeteilt-einheitlicher Ursprung des Bewußtseins“ immer im Hintergrund, und zwar 1. als „Gegenwartsbewußtsein“ im Zustand der Teilung und der Opposition und 2., als ideale Reine Erfahrung. Darin „besiegelt sie den Zustand 1.) zuerst der *angestrebten*, 2.) dann der *verwirklichten* Überwindung der Trennung und Wiedervereinigung.“¹²⁸ Aber selbst Pörtner muss zugeben, dass der Verlust der ursprünglichen Einfachheit und Ganzheit der Reinen Erfahrung auf nicht näher erklärte Weise vonstatten geht.

Die Frage bleibt: ist die Theorie der Reinen Erfahrung mehr als eine radikale Immanenztheorie des Bewusstseins? Pörtner meint, man unterschätze mit einer solchen Annahme das Ziel dieses Projekts, dem es mit seinem metaphysisch-ontologischen Empirismus um „holistische Erfahrung“ gehe.¹²⁹ Begründet wird dies durch die Feststellung, dass die Reine Erfahrung nicht nur „einzige Realität“ sei, sondern die „Existenz als solche“. Trotz der Ausschließlichkeit, mit der sich Nishida um eine ontische Bestimmung der Reinen Erfahrung bemüht, wird das Subjekt-Objekt-Verhältnis immer wieder thematisch, wenn der Versuch einer immanenzphilosophischen Begründung bei Nishida strukturell auch vorherrschend ist.

¹²⁶ Nishida sagt zu diesem Punkt selbst ausführlich: „Um zu klären, warum diese Funktion entsteht, müssen wir davon ausgehen, dass [...] das Bewußtsein ursprünglich ein System und dessen natürlicher Zustand ein spontanes Sich-Entwickeln und Sich-Vervollkommen ist; im Verlauf dieser Entwicklung ergeben sich Widersprüche und Kollisionen zwischen verschiedenen Systemen: dies sind die Momente, in denen das reflektierende Denken in Erscheinung tritt.“ ZnK, S. 47.

¹²⁷ ZnK, S. 193.

¹²⁸ Pörtner (1990), S. 211.

¹²⁹ Pörtner (1990), S. 215.

Nishidas bewusstseinsmonistisches System repräsentiert letztlich eine Art Vulgäridealismus.¹³⁰ Das wäre nicht weiter erstaunlich, wenn Nishida sich nicht so vehement gegen die „Einseitigkeiten“¹³¹ sowohl des Materialismus als auch des Idealismus aussprechen und seine Philosophie der Reinen Erfahrung jenseits dieses fundamentalen Widerspruchs verorten würde. Mehr noch: sein System überwinde das Materialismus-Idealismus-Problem.¹³² Zur Begründung reicht ihm die Tatsache, dass der Monismus des Systems – die Ununterschiedenheit von Subjekt und Objekt – die „einzige Realität“ sei. Allerdings ist genau diese Annahme idealistisch und mitnichten das „tertium comparationis“ (Pörtner) zu Materialismus und Idealismus.¹³³

Dafür dürfte auch symptomatisch sprechen, dass Nishida aus seiner Geringschätzung für die materialistische Position – die er wiederum mit einem verkürzten Materialismus identifizierte, wie später gezeigt werden soll – keinen Hehl machte: „So kann etwa ein Mensch mit hohen geistigen Ansprüchen sich nicht mit dem Materialismus zufriedengeben, und ein Mensch, der an den Materialismus glaubt, wird Zweifel an hohen geistigen Ansprüchen entwickeln.“¹³⁴ Nishidas Anstrengung in ZnK besteht darin, ein anti-materialistisches System zu begründen, das die Probleme des subjektiven Idealismus überwindet. Eine weitere Konsequenz aus Nishidas bewusstseinsmonistischem Idealismus wäre aber, dass die Entwicklung zum Ideal aus dem System der Reinen Erfahrung *ausgeschlossen* bleibt. Der Motor einer Entwicklung wäre Negation oder die Penetration des Systems durch den Widerspruch. Fatalerweise lässt sich gerade deshalb hier keine Widerspruchsfreiheit deduzieren: sie setzt voraus, dass in einem System oder eine Sprache verschiedene Elemente in Beziehung gesetzt würden. Weil das System der Reinen Erfahrung darüberhinaus weder den Kriterien der Korrespondenztheorie noch denen der Kohärenztheorie der Wahrheit entspricht, kann von keinem Urteil (in diesem System) Wahrheit oder Falschheit ausgesagt werden. Bleibt einem nur zweierlei: zu konzedieren, dass Nishida sich der fatalen Konsequenzen seines Systems (noch) nicht bewusst war und die Feststellung, dass eine solche Totalität sich selbst verunmöglicht. Dass die „Philosophie des absoluten, totalen Subjekts

¹³⁰ Thomas Nipperdey wendet diesen von Fritz Stern stammenden Begriff in seiner *Deutschen Geschichte* nicht erkenntnistheoretisch, sondern gesellschaftspolitisch auf die politische Kultur des deutschen Bildungsbürgertums um 1914. Er gilt als solcher ohne Abstriche ebenfalls für Nishida und die paternalistisch-elitäre Haltung seiner eigenen Klasse. Siehe Nipperdey (1990), S. 815. Siehe auch Ende dieses Kapitels, wo ich diesen Aspekt noch einmal aufgreife. Auch Komatsu Setsurô 小松撰郎, einer der ersten Kritiker der Kyoto Schule in der Nachkriegszeit, konstatierte: „Der instrumentelle Materialismus (*kikaiteki yuibutsuron* 機械的唯物論) beschäftigte sich hauptsächlich mit Fragen der Natur und des Menschen, war aber ein Idealismus, sobald es um die Gesellschaft ging. Die Philosophie Machs in ihrem Versuch, subjektivistisch beides zu vermitteln, war ebenfalls ein solcher Idealismus. Auch in Japan gehört die Philosophie Nishidas, Tanabes und Mikis zu dieser Kategorie. Allerdings war ihre Philosophie, ungeachtet ihres ‚subjektiven Bewusstseins‘, nichts anderes als Idealismus.“ Komatsu (1948), S. 28.

¹³¹ ZnK, S. 103.

¹³² Wargo scheint zu den wenigen Nishida-Rezipienten zu gehören, die sich dieses Widerspruchs von Anspruch von Wirklichkeit bewußt sind. Wargo: „Nishida is forceful in insisting that he is not an idealist, and that his position locates him beyond the materialist-idealist clash. Yet, [...] there seems reason to argue that Nishida does in fact fall into the ‘idealist trap’. In particular, his method of overcoming the dichotomy of subject and object is to pierce the veil of subjectivity“. Wargo (2005), S. 35.

¹³³ Pörtner: „[Nishida] versteht den Monismus der unmittelbaren Erfahrung als ein tertium comparationis zum Materialismus und zum Idealismus [...] Es ist schwer, Nishida in diesem Punkt zuzustimmen. Da er offensichtlich unter ‚unmittelbarer Erfahrung‘ oder ‚Erlebnis‘ Bewußtseinszustände versteht, repräsentiert sein ‚Bewußtseinsmonismus‘ letztlich eine Art Idealismus.“ Pörtner (1990), S. 216. Die Frage ist, ob Nishida sein System als tertium zu Materialismus und Idealismus versteht. Die Reine Erfahrung scheint mir weniger das Dritte des Vergleichs zu sein als die „korrekte Sicht“ auf die Realität; Idealismus und Materialismus sind für Nishida fehlerhafte Denksysteme.

¹³⁴ ZnK, S. 71.

partikular“ ist, wie Adorno in Bezug auf Hegel feststellt¹³⁵, wäre dann bloß ein Euphemismus für das weitaus katastrophalere Szenario, das sich darstellt, wenn man Nishidas System zu Ende denkt.

Bislang ging es vornehmlich um die Probleme und Paradoxien der ontologischen und der erkenntnistheoretischen Grundschemata der Reinen Erfahrung bzw. des Bewusstseins. Das größte theoretische Problem wird sich im Folgenden jedoch in der Konstituierung des Selbstbewusstseins ergeben.

1. 3. Die Konstitutionsproblematik des Selbstbewusstseins

Der Immanenzcharakter des Bewusstseins bzw. der Reinen Erfahrung¹³⁶ setzt voraus, dass es im Vollzug der Selbstreflexion – mit all ihren logischen bzw. epistemologischen Problemen – nicht auf ein anderes als es selbst, sondern höchstens auf das Andere seiner selbst treffe. Diese Minimalbedingung muss in Nishidas System für die Konstitution des Selbstbewusstseins erhalten: Nishida behauptet zwar, dass sich die Reine Erfahrung in einem spontanen Akt der Selbstbildung selbst differenziert, erklärt aber nicht, durch welche grundlegende Einsicht, durch welches motivierende *Moment* Subjekt und Objekt auseinandertreten. Dies ist oben als „formal-differenzierender“ Akt des Denkens ausgemacht, der sich selbst stets voraus ist und daher nie in Erscheinung treten kann, weshalb das „Noch Nicht“ und das „Immer Schon“ der Trennung bzw. Vereinigung von Subjekt und Objekt zusammenfallen. Es fragt sich, wie die Reine Erfahrung als „Inbegriff der Unmittelbarkeit“¹³⁷ gleichzeitig ein ausgezeichnetes Selbst *konstituieren* soll. Pörtner behauptet: „[D]iese fast mathematisch-intolerante [...] Setzung der Reinen Erfahrung [...] versucht ‚mit einem Schlage‘, wie nicht zufällig ein Lieblingsausdruck Fichtes lautet, alle Probleme der Konstitution des Selbstbewusstseins zu lösen.“¹³⁸ Andererseits liegt auch hier der Schlüssel zum Verständnis der theoretischen Tantalusqualen, die Nishida angesichts der Subjektkonstitution leidet. Doch zunächst: wie streng bzw. wie „mathematisch- intolerant“ kann ein realitätskonstituierender Bewusstseinsmonismus sein? Mit folgendem Beispiel möchte Nishida, einem naiven Begriff von objektiver Realität folgend, diese beweisen:

Hier steht zum Beispiel eine Lampe. Solange nur ich sie sehe, kann ich sie auch für eine subjektive Illusion halten. Erst wenn alle sie auf gleiche Weise erkennen, wird sie zu einer objektiven Tatsache. Die objektive, unabhängige Welt entsteht aus diesen allgemeinen Eigenschaften.¹³⁹

Dass Bewusstseinsimmanenz nicht die einzige Realität ist, zeigt sich auch darin, dass „ein gutes Verhalten *nicht nur ein bewußteinsimmanentes* Faktum ist, sondern zum Ziel hat, ein gewisses Resultat *in der tatsächlichen Welt* zu bewirken [...]“.¹⁴⁰

¹³⁵ Adorno (1969), S. 145.

¹³⁶ Wie bereits angedeutet, gibt es für Nishida keine Bedeutungsverschiedenheit in seiner Bestimmung von Bewußtsein, Reiner Erfahrung und wahrer Realität: „Der Bewußtseinszustand der Einheit von Wissen, Fühlen und Wollen, in dem Subjekt und Objekt gleichsam untergegangen sind, ist die wahre Realität.“ ZnK, S. 88.

¹³⁷ Pörtner (1990), S. 216.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ ZnK, S. 91.

¹⁴⁰ ZnK, S. 177. Hervorh. EL.

Nishida spricht von „äußeren Dingen“¹⁴¹, von „intellektuellen antizipierenden Vorstellungen zur äußeren Welt“¹⁴², sogar ausdrücklich von der „objektiven Realität“¹⁴³. Insofern bedeutet der „Selbstvollzug“ der unmittelbaren Erfahrung auch Selbstobjektivation: ein künstlich hypostasiertes, Hegelisch „rein gesetztes“, unreflektiertes verobjektiviertes Selbst, das paradoxerweise gleichzeitig als setzendes, subjektives Selbst fungiert. Somit liege die „Reine Erfahrung [...] vor jeder Orientierung auf einen Einheitspunkt und *danach*, zumindest wenn man, wie etwa Kant, unter diesem Einheitspunkt das Selbstbewusstsein eines, der denkt, versteht. Bei Nishida bleibt der Einheitspunkt in einem nur beschworenen Außerhalb, von dem nichtsdestoweniger angenommen wird, dass es im Zentrum aller auch nur potentiellen Realität liegt.“¹⁴⁴

Doch Pörtner mag diesem „Dezentralismus“ des Selbstbewusstseins als philosophische Position eine gewisse Attraktivität nicht absprechen. So verortet er mit Nakamura Yûjirô Nishidas System der Reinen Erfahrung in der Nähe poststrukturalistischer Philosophie.¹⁴⁵ Doch gerade hierin liegt das Problem. Es mag zwar sein, dass „die Zeiten – des Cartesius –, als die Tatsache der Selbstgewissheit allein schon als Deduktionsprinzip akzeptiert wurde [...] unwiderrufbar vorbei [sind]“, aber nur weil Heidegger das menschliche Sein als „sich selbst in Frage stehendes Dasein“ *theoretisch* etabliert hat und Althusser in der Folge Lacans das Subjekt abgeschafft haben will – ganz zu schweigen von den diversen Ansätzen der „poststrukturalistischen“ oder „postmodernen“ Philosophie insbesondere Derridascher und Lyotardscher Provenienz, die das Subjekt durch Textualität, Sprache, Schrift etc. ersetzt zu haben glaubt, heißt das noch nicht, dass *in der Sache* das Subjekt – das Selbstbewusstsein – als Bezugs- und Ausgangspunkt ad acta gelegt werden kann. Im Gegenteil scheint in den öffentlichen, auch populärphilosophischen Diskursen die Verabschiedung des Subjekts durch die Neurowissenschaften eine neue Diskussion des Subjektbegriffs angeregt zu haben¹⁴⁶, konsequent nach Chestertons Wort, dass alles um so „länger existiert, je mehr es seine Existenz verleugnet“¹⁴⁷ oder seine Existenz verleugnet wird.

Auch Nishida hat auf seine Weise gegen das cartesianische bzw. kantische Subjekt rebelliert, doch nicht, um es – dem Anspruch der modernen Bewusstseinsphilosophen nach – aus dem Gefängnis unreflektierter Voraussetzungen zu befreien und auf ein, je nach Geistesrichtung „dialektisches“, „fundamentalontologisches“ oder „dezentriertes“ Sein zu stützen, sondern, um es ganz aufzugeben und durch die Reine Erfahrung, das „Höhere“, in dem Ding und Ich eins sind, zu ersetzen. Das schützt seinen Begriff von Realität, in dem Subjekt und Objekt, Wissen und Wollen, Ich und Welt gleich sind, allerdings nicht davor, ebensolche autoritären – oder, in Pörtners Worten, „mathematisch-intoleranten“ Verhärtungen anzunehmen.

¹⁴¹ ZnK, S. 174.

¹⁴² ZnK, S. 57.

¹⁴³ ZnK, S. 116 ff.

¹⁴⁴ Pörtner (1990), S. 218.

¹⁴⁵ Pörtner (1990), S. 287.

¹⁴⁶ Ich denke hier insbesondere an die neueren populärphilosophischen Bestseller etwa Richard David Prechts (*Wer bin ich – und wenn ja, wie viele? Eine philosophische Reise*. Goldmann, Stuttgart 2007), sowie die 3Sat-Reihe Scobel, die mit ihren Themen „Wer bin ich? – Identität in der Gegenwart“ (Sendung vom 22.07.2010), „Der Weg zum Ich“ und „Woher komme ich?“ auf populärwissenschaftliche Weise neue Zugänge zum Subjektivitätsproblem vorstellt. <http://www.3sat.de/delta/> (Zugriff am 28.10.2010)

¹⁴⁷ „Everything is prolonging its existence by denying that it exists.“ In G.K. Chesterton, *The Return of Don Quixote*. House of Stratus, Cornwall (2008), S. 123.

Der Diskussion der Konstitution des Selbstbewusstseins wäre die (post)strukturalistische Theorie mit ihren theoretischen Voraussetzungen in der Psychoanalyse Lacans an die Seite zu stellen, welche hier allerdings undiskutiert bleiben muss. Ein Blick auf Lacans *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*¹⁴⁸ lässt jedoch eine auffällige Parallele zu Nishidas Bildung des Selbst erkennen, die kurz zu thematisieren wäre. So sagt Lacan, dass das Kleinkind beim Anblick seines eigenen Spiegelbildes dieses „jubilatorisch“ aufnehme:

Die jubilatorische Aufnahme seines Spiegelbildes durch ein Wesen, das noch eingetaucht ist in motorische Ohnmacht und Abhängigkeit von Pflege, wie es der Säugling in diesem *infans*-Stadium ist, wird von nun an – wie uns scheint – in einer exemplarischen Situation die symbolische Matrix darstellen, an der das Ich (*je*) in einer ursprünglichen Form sich niederschlägt, bevor es sich objektiviert in der Dialektik der Identifikation mit dem anderen und bevor ihm die Sprache im Allgemeinen die Funktion eines Subjekts wiedergibt [...] Aber von besonderer Wichtigkeit ist gerade, dass diese Form vor jeder gesellschaftlichen Determinierung die *Instanz des Ich (moi) auf einer fiktiven Linie situiert*, die das Individuum allein nie mehr auslöschen kann, oder vielmehr: die nur asymptotisch das Werden des Subjekts erreichen wird, *wie erfolgreich immer die dialektischen Synthesen verlaufen mögen, durch die es, als Ich (je), seine Nichtübereinstimmung mit der eigenen Realität überwinden muß.*¹⁴⁹

Die unkoordinierte „Einheit“ des Körpers des Kindes mit dem eigenen Spiegelbild – erkenntnistheoretisch gesprochen: die Einheit von Subjekt und Objekt – wird von Lacan allerdings nicht wie bei Nishida zur letzten bzw. „höchsten“ Realität erklärt. Vielmehr versteht Lacan die „Nichtübereinstimmung“ zwischen dem Ich und seiner eigenen Realität als konstitutiv für Subjektivität, als „Instanz“ auf dem Weg zur Bildung des Ego. Eagletons Lesart Lacans gibt zugleich den Hinweis, dass das *Erkennen* des Selbst zugleich ein *Verkennen* sei:

In diesem Essay [Das Spiegelstadium...] behauptet Lacan, dass das Kleinkind, mit seinem Spiegelbild konfrontiert, einen Augenblick der jubilatorischen Verkennung seines konkreten, physisch unkoordinierten Zustandes erlebt, in dem es das Bild seines Körpers aufnimmt, der einheitlicher als in der Wirklichkeit erscheint. In diesem imaginären Zustand hat die *Unterscheidung in Subjekt und Objekt noch nicht eingesetzt*: das Kind identifiziert sich mit seinem Bild, es hat das Gefühl, zugleich im Spiegel und vor dem Spiegel zu sein, so dass Subjekt und Objekt in einem geschlossenen Kreislauf unablässig ineinandergleiten.¹⁵⁰

Eagleton will in dieser Interpretation Lacans zwar auf das „ideologische Subjekt“ hinaus. Aber dieses hat als „imaginäres Subjekt“ durchaus Ähnlichkeit mit dem Selbst der wahren Wirklichkeit im Zustand Reiner Erfahrung bei Nishida.

Nishida macht dagegen diesen Zustand emphatisch als *affirmativen* Realitätsbegriff geltend. Die Selbstprädikation des Bewusstseins, von der Pörtlner nur deswegen sprechen kann, weil er der Reflexion eine im Zusammenhang von ZnK unangemessen prävalente Rolle zuspricht, ist ohne das Außen, das bei Nishida nur ein

¹⁴⁸ Orig: „Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle quelle nous est révélée dans l’expérience psychoanalytique.“ *Communication faite au XVI^e Congrès international de psychanalyse, à Zürich, le 17 juillet 1949.* Lacan (1973), S. 61-70.

¹⁴⁹ Lacan (1973), S. 64. Hervorh. EL.

¹⁵⁰ Eagleton (2000), S. 166-167. Hervorh. EL.

„beschworenes“ bleibt, unmöglich. Vor allem aber verbirgt sich im Begriff der Reinen Erfahrung eine radikale Subjektivität. Diese zuzugeben setzt Adorno zufolge auch Objektivität voraus. Mit anderen Worten: es folgt daraus, dass es

keine Erkenntnis über das Objekt ohne erkennendes Subjekt gibt, kein ontologisches Vorrecht des Bewußtseins. Jegliche Behauptung, dass Subjektivität irgend „sei“, schließt bereits eine Objektivität ein, die das Subjekt vermöge seines absoluten Seins erst zu begründen vorgibt. Nur weil das Subjekt seinerseits vermittelt, also nicht das radikal Andere des Objekts ist, das dieses erst legitimiert, vermag es Objektivität überhaupt zu fassen.¹⁵¹

Die Pointe, dass das Subjekt gerade durch die Vermitteltheit *nicht* das radikal Andere des Objekts ist, wurde von Nishida ebenso wenig wie von denjenigen Rezipienten Nishidas gesehen, die behaupteten, in der Philosophie der Einheit von Subjekt und Objekt drücke sich ein genuin ostasiatisches Denken im Gegensatz zur westlichen, stets den Subjekt-Objekt-Dualismus zugrundelegenden Philosophie, aus.¹⁵² Die Tatsache, dass das Subjekt-Ich eben nicht das Absolut- oder Radikal-Andere des Objekt-Dus ist, ist für ein analytisches Verständnis des Verhältnisses von Ich und Du jedoch unentbehrlich. Kobayashi, der interessante Parallelen zwischen Nishidas (theoretischer) Solipsismus-Falle und dem Krankheitsbild von Schizophrenen und Autisten sieht, bemerkt:

Auch hier kann die psychopathologische Erfahrung aufschlußreich sein, derzufolge Schizophrene gerade deshalb zu Autisten werden, weil sie den anderen gegenüber zu offen sind. Das ‚Offen-sein-gegenüber-Anderen‘ als Seinsverfassung kann also durchaus mit dem phänomenalen ‚In-sich-geschlossen-Sein‘ koexistieren.¹⁵³

Das wäre die „Vermitteltheit“ des Subjekts radikal zu Ende gedacht. Bei Nishida verhält es sich in der Tat umgekehrt: der autistische Selbstbezug mündet in einer Schizophrenie, der das eigene Ich weder natürlich noch selbstverständlich ist. Dieser Zustand ist bei Nishida nicht als krankhafter ausgemacht, sondern im Gegenteil als positiv bewerteter und notwendig sich zu generierender.

¹⁵¹ Adorno (1969), S. 186.

¹⁵² Nishitani spricht von Nishidas System der Reinen Erfahrung sogar als „Neue Metaphysik“, und drückt sich in der Explikation des „Neuen“ an Nishidas Metaphysik - im Gegensatz zur traditionellen, „westlichen Metaphysik –mehr als nur unklar aus, wenn er behauptet: „This is where the horizon of a new metaphysics opens up. The transcendence entailed here is not an entry into a world transcending experience, as is the case with traditional metaphysics [...] The work of psychologists like Wundt and James forms the foundation for *An Inquiry Into The Good*, as it had also for Bergson's *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Yet Nishida was not arrested by what these thinkers had in mind by pure experience, but exerted himself further to see the notion of true pure experience through to the end, as something lived prior to the distinction of subject and object.” Nishitani (1991), S. 80-81. Auch hier scheint wieder ein ungenügendes Verständnis des Verhältnisses von Begrifflichkeit und dem, was Nishitani „the distinction of subject and object“ nennt, durch: der *Begriff* („the notion“) der Reinen Erfahrung ist ohne Subjekt-Objekt-Unterscheidung nicht zu haben. Hier wäre Nishida gegen die Lesart seiner Nachfolger zu verteidigen, da Nishida es nahezu unterlässt, vom „Begriff“ zu sprechen.

¹⁵³ Kobayashi (2002), S. 43.

1.3.1. Das Solipsismusproblem

Bei Sartre ist das *cogito préréflexif* der Ermöglichungsgrund thetischen Bewusstseins – also eines Bewusstseins, das sich selbst setzt: Selbstbewusstsein. Das hängt eng mit der oben erwähnten Interdependenz von Immanenz und Transzendenz zusammen, die bei Nishida durch das reine Setzen der Immanenz verunmöglicht wird. Nishida ist in seinem Bewusstseinsmonismus bzw. seiner Immanenztheorie konsequent, wenn er behauptet, dass die Reine Erfahrung, also das Bewusstsein qua Realität, das Individuum transzendiere:

Vielleicht hört es sich abwegig an, aber die Erfahrung übertrifft Zeit, Raum und Individuum, weil sie Zeit, Raum und Individuum wissend umgreift. Das Individuum geht nicht der Erfahrung voraus, sondern die Erfahrung dem Individuum. Die individuelle Erfahrung ist nur ein besonderer, kleiner, begrenzter Bereich innerhalb der Erfahrung.¹⁵⁴

Der Körper ist konsequent nur etwas als ein Bewusstseinsphänomen Wahrgenommenes. Daher „[wohnt] das Bewußtsein nicht im Körper, sondern der Körper wohnt im Bewußtsein.“¹⁵⁵ Dass vor einem solchen Hintergrund ein Selbstbewusstsein, dass *meines* genannt werden könne, nicht möglich ist, versteht sich von selbst. Die Behauptung, dass es die Erfahrung nicht gibt, weil es das Individuum, sondern das Individuum sei, weil es die Erfahrung gebe, ist nicht so zu verstehen, dass die Menge aller meiner Erfahrungen letztendlich so etwas wie meine „Selbstidentität“ und meine „Persönlichkeit“ bilden. Denn was wäre nach diesem Schema als „meine“ Erfahrung zu identifizieren? Nishida hat die Reine Erfahrung als paradigmatisches System der selbstkonstitutiven Selbstbezüglichkeit konzipiert, darin aber die Möglichkeit des Individuums, „Ich“ zu sagen, vergessen. Das „Ich denke“, das alle *meine* Vorstellungen muss begleiten können, löst sich in der alles umgreifenden Substanz der Einheit der Reinen Erfahrung auf. Wie soll sich hier ein Selbstbewusstsein – und in der Tat ein auf die *Person* gehendes Selbstbewusstsein – generieren? Zur Erinnerung:

Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht *insgesamt zu einem Selbstbewußtsein* gehörten, d.i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin), müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewusstsein zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden.¹⁵⁶

Bei Kant ist die schlichte Tatsache, dass Vorstellungen einem Selbstbewusstsein angehören müssen, maßgeblich für die Identität des Bewusstseins überhaupt: das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen kann nur aufgrund der synthetischen Einheit der Apperzeption analysiert werden. In etwa in das dasselbe, was auch Sartre unter Verwendung einer anderen Begrifflichkeit sagt. Zwar gibt Nishida wenn auch nicht ausdrücklich zu, dass das Individuum eine eigene, persönliche Erfahrung „hat“. Aber wie kann man einen weiteren Erfahrungshorizont jenseits der eben auch körperlich bedingten Sphäre des Individuums plausibel machen?

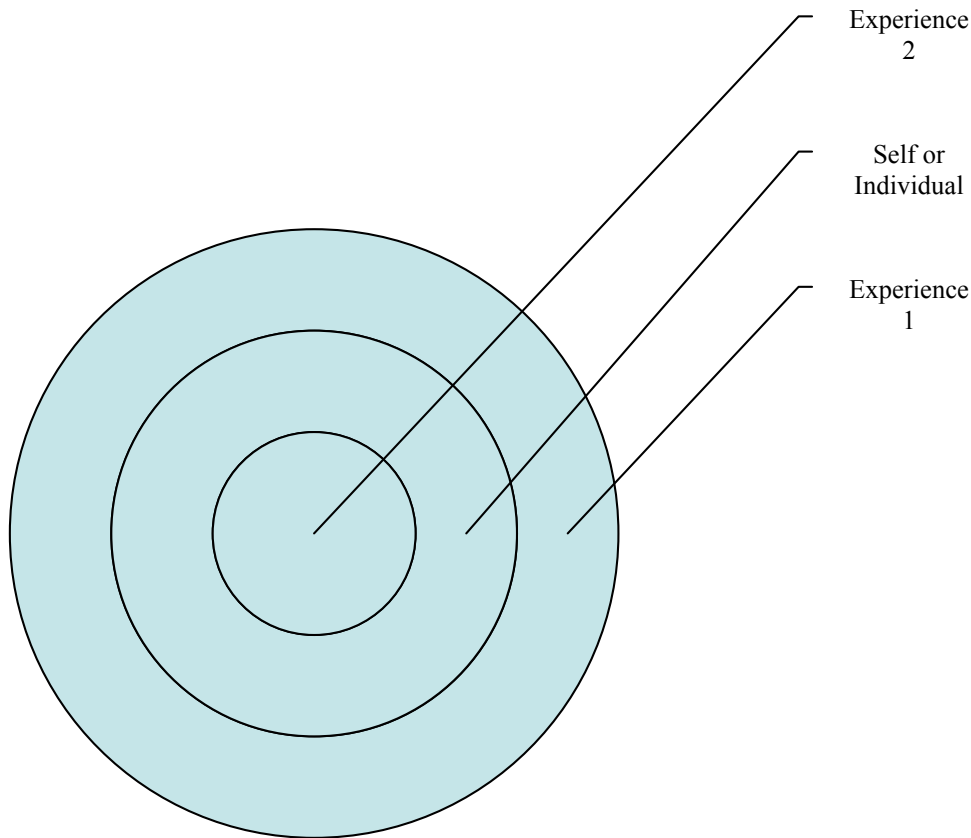
¹⁵⁴ ZnK, S. 51.

¹⁵⁵ ZnK, S. 77.

¹⁵⁶ KrV B 132-134 (1923). Hervorh. EL.

Folgendermaßen stellt sich Masao Abe das Verhältnis von Erfahrung und Individuum bei Nishida vor:

Diagram 2



Im Gegensatz zur Vorstellung, dass „Erfahrung existiert, weil es ein Individuum gibt“, zeigt dieses Diagramm an, dass bei Nishida ein „Self or Individual“ existiere, weil es Experience 1 gebe – genauer: „Experience in which not only things but also the self or the individual is experienced (Experience 1 in Diagram 2) is direct, whereas experience that is experienced by a presupposed self is indirect (Experience 2 in Diagram 2). A direct experience goes beyond the individual – it is fundamentally trans-individual.“¹⁵⁷ Inwiefern die äußere Sphäre der Erfahrung (Experience 1) direkter sein soll als die innere Sphäre (Experience 2), bleibt im Dunkeln. Abe fährt fort: „Direct experience is pure experience in Nishida’s sense, and this is why he says the notion of pure experience enabled him to avoid solipsism.“¹⁵⁸

Diese Behauptung ist alles andere als evident. Um den Solipsismus, der behauptet, dass nur das eigene Ich mit seinen Bewusstseinsinhalten als das einzige Wirkliche gelten kann und alle anderen Personen meine Vorstellungen sind, zu überwinden, muss gezeigt werden, dass der Andere – mein Anderer – real existiert. Sartre hat das anhand des „Blicks“ des Anderen, der mich selbst auf meine Potentialität als Objekt zurückwirft, eindrucksvoll belegt, Hegel hat mit der Genese des Selbstbewusstseins durch das Herr-Knecht-Verhältnis eindringlich das „falsche Bewusstsein“ des Solipsismus aufgezeigt,

¹⁵⁷ Abe (1990), S. xvii.

¹⁵⁸ Ebd.

Levinas durch seine an der Auslegung des Talmud orientierten Theorie den Solipsismus sogar moralisch diskreditiert.¹⁵⁹ Wie kann Nishidas das einzelne Individuum „umwölbende“, transzendierende Erfahrung das leisten?

Nishida selbst ist überzeugt, dass eine Analogie möglich ist zwischen dem Verhältnis einzelner Individuen zueinander und dem Verhältnis meines heutigen – gegenwärtigen Bewusstseins – zum vergangenem:

Wenn es möglich ist, in einem individuellen Bewußtsein eine Einheit zu sehen, weil das gestrige und das heutige Bewußtsein – auch wenn sie unabhängig voneinander sind – nur einem System angehören, dann wird man dasselbe Verhältnis auch zwischen dem eigenen und dem fremden Bewußtsein entdecken können.¹⁶⁰

Der Unterschied zwischen vergangenem und heutigem bzw. fremdem und meinem Bewusstsein wird der Einheit untergeordnet. Daher lassen sich zwischen *alter* und *ego* – das sagt Nishida ausdrücklich – „keine absoluten Trennlinien ziehen“¹⁶¹. Auf diesem Weg holt Nishida den Solipsismus wieder in sein System, denn die Vorstellung, dass der Andere nur eine Fiktion ist, setzt voraus, dass es eine Bewusstseins Einheit gibt, die garantiert, dass eine Unterbrechung der Bewusstseinskontinuität, ein Riss, ein mir gegenüberstehendes Anderes, eine Negation meines Ich qua definitionem unmöglich ist. An keiner Stelle kann die Reine Erfahrung – oder nach dem Diagramm „Experience 1“ – einen Riss in der Kontinuität, zeitlich gesprochen, oder im Umfang, räumlich gesprochen, zulassen. Deshalb ist Nishidas System der Reinen Erfahrung in einem noch näher zu fasenden Sinn solipsistisch und Intersubjektivität nicht möglich. Genauer: gerade weil die Trennung zwischen Ich und Anderem in der Reinen Erfahrung schon immer überwunden ist, macht es keinen Sinn, von einem Individuum als einzelner Realität innerhalb der Reinen Erfahrung zu sprechen. So kollabiert die Konstitutionsmöglichkeit des individuellen Bewusstseins in der Reinen Erfahrung. Konsequenz zu Ende gedacht bleibt ein Solipsismus, der nicht einmal „meinem“ Bewusstsein zugerechnet werden kann, im besten Fall eine Art überindividuelles Bewusstsein, im schlimmsten Fall eine Art „unpersönlicher Solipsismus.“ So sagt auch Pörtner: „Wie ein bewußtseinsimmanenter Monismus es verlangt, gelten alle Aussagen über die Struktur des Bewußtseins ohne Modifikation auch für die Realität.“¹⁶² Die Pointe dieser Aussage steckt im Begriff Monismus. Hiermit wären nicht nur Bewusstsein und Realität als eins gesetzt, sondern auch Ich und Du. Da in ZnK aber jeglicher Bezug auf das *Selbstbewusstsein* und daher auf die Person fehlen, versäumt Nishida, das Problem der Intersubjektivität zu thematisieren. Ein individuelles Bewusstsein ist nur noch als riesiger solipsistischer Schlund denkbar, in den alle „anderen“ Bewusstseine als meine „Vorstellungen“ abstürzen.

Nishida hat einen ontologischen Monismus als hintergründige Energie für alle Phänomene der Realität – die per definitionem Bewusstseinsphänomene sind – angenommen. Auf die Probleme eines unterbestimmten Reflexionsbegriffs ist oben bereits eingegangen worden. Wurde aber die Rolle, die der Reflexion im System der Reinen Erfahrung zugeschrieben wird, unterschätzt? Schließlich gibt Nishida zu, dass es

¹⁵⁹ Am deutlichsten in *Totalität und Unendlichkeit – Versuch über die Exteriorität*. Karl Alber Verlag München, (2002) (Orig. *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, 1961).

¹⁶⁰ ZnK, S. 80.

¹⁶¹ ZnK, S. 79.

¹⁶² Pörtner (1990), S. 219.

im System im Laufe seiner Entwicklung zu „Widersprüche[n] und Kollisionen“ komme und dass diese die Momente seien, „in denen das reflektierende Denken in Erscheinung tritt.“¹⁶³ Eine weitere Frage wäre, ob die Reflexion, wenn sie denn eine prominente Rolle spielt, das System vor seinen strukturellen Widersprüchen schützen kann.

1.3.2. Der Reflexionsbegriff

Jeder Versuch, die Konstitution des Selbstbewusstseins in ZnK sinnvoll zu begründen, muss die von Nishida ausdrücklich verwendete Terminologie überschreiten und mögliche Strukturen freilegen, die implizit zur Klärung des verhandelten Problems beitragen können. Die Entfaltung der Systems ist nur begründbar, wenn der Reflexionsbegriff darin eine Rolle spielt.¹⁶⁴ Nur so können innerhalb der Reinen Erfahrung oppositionelle Teile zustandekommen, deren Entwicklung maßgeblich für die Weiterentwicklung des Systems –konkret: die Schaffung der Wirklichkeit, wie wir sie kennen (Gegenstandswelt, Natur etc.) - ist. Sueki Takehiro 末木剛博 zieht eine mengentheoretische Parallele, wenn er die Reine Erfahrung mit einer Menge A vergleicht, „die in zwei Teilmengen B und Nicht-B eingeteilt ist. B und Nicht-B stehen in einem Widerspruchsverhältnis zueinander, bilden aber als Teilmengen von A eine Einheit.“¹⁶⁵ Das lässt sich am Nishidatext nicht nachvollziehen, denn schließlich wäre – nach Suekis Bild – hier der Endpunkt; bei Nishida findet dagegen eine stufenweise Entwicklung mit immer differenzierenderen Einheiten statt, die ausdrücklich „unendlich“ ist.¹⁶⁶

Die Realität ist eine Einheit, die den Widerspruch in sich faßt. Wenn es hier eine Realität gibt, dann gibt es dort notwendig eine ihr widersprechende andere Realität. Aber in diesem wechselseitigen Widerspruch sind diese beiden keine unabhängigen Realitäten, sondern müssen zu einer Einheit zusammengefaßt sein. D.h. sie müssen sich aus der einen Realität differenziert und entwickelt haben. Wenn beide dann vereinheitlicht sind und als eine Realität erscheinen, muß ein neuer Widerspruch auftreten. Aber auch in diesem Augenblick muß in ihrem Hintergrund eine Einheit wirken. Auf diese Weise bringt die Entwicklung eine unendliche Einheit hervor.¹⁶⁷

Pörtner stellt die Unbegrenztheit der Entwicklung als „wahres Unendliches“ vor. Doch wenn sich innerhalb der Reinen Erfahrung – und es gibt nur ein Innerhalb – Subjekt und Objekt, Sehendes und Gesehenes trennen, dann ist die Opposition dieser nicht die

¹⁶³ ZnK, S. 47.

¹⁶⁴ Weder das Problem des Selbstbewusstseins, wie oben bereits angedeutet, noch das der Reflexion spielt im Rahmen von ZnK eine prävalente Rolle. Erst in Nishidas zweitem zusammenhängenden Werk werden beide Begriffe thematisiert, woraufhin bereits der Titel *Anschauung und Reflexion im Selbstbewusstsein* (1917) hindeutet. Es ist nicht abwegig, dass die nach ZnK eintretende verstärkte Beschäftigung mit Fichte – dessen Selbstsetzung und Tathandlung in *Anschauung* eine wichtige Rolle spielt – ein Grund war, genau diesen Problemen zu begegnen.

¹⁶⁵ Sueki Takehiro 末木剛博 *Nishida Kitarô. Sono tetsugaku taikei* 西田幾多郎 .その哲学大系 Shunjûsha (1983-88), S. 43. zit. in Pörtner (1990), S. 219.

¹⁶⁶ Ein weiteres Problem dieses Vergleichs liegt darin, dass – spielte die Negation eine Rolle, was sie nicht tut – alle Elemente innerhalb des System ihre Negation, quasi als Konstitutionsgrund ihrer selbst, haben, das System selbst aber nicht. Es wäre eine reine Setzung. Der mengentheoretische Vergleich kann diese nicht begründen.

¹⁶⁷ ZnK. S. 101.

einzigste: die Reine Erfahrung stellt unmittelbar diesem Gegensatzpaar gegenüber eine erneutes oppositionelles Verhältnis her: ein sehendes Subjekt, das das sehende Subjekt sieht (objektiviertes Subjekt) und so zum „Subjekt des Subjekts“ wird. Bei Nishida gibt es im thematischen Zusammenhang von ZnK noch keine Fichtesche Setzung des Ich. Das System in ZnK erhält sich erst durch diesen „Widerspruch ins Unendliche“. Das Selbst, das ausdrücklich zu einem Gegenstand des Selbst gemacht werden kann, wird zum Ausgangspunkt des Problems der Selbstreflexion erst in *Das Verstehen in der Logik und das Verstehen in der Mathematik* (1915), wo Nishida sich intensiv mit dem Problem der Unendlichkeit, bzw., modern ausgedrückt, der „unendlichen Iteration“ (Klaus Düsing) auseinandersetzt.¹⁶⁸ Der locus classicus für diese Problematik ist bekanntlich Kants „Paralogismus“-Kapitel aus der Transzendentalen Dialektik in der KrV. Kant hat in seiner Kritik an der rationalen Psychologie den „Paralogismus der reinen Vernunft“ als Unmöglichkeit der Deduktion des „Ich denke“ ausgemacht, welches nur reine, d.h. nicht-empirische Prädikate enthalten soll. Denn das Ich denke ist die „Erkenntnis des Empirischen überhaupt“ und gehöre zur „Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transszendental ist.“¹⁶⁹ Weiter schränkt Kant aber diese „Erkenntnis des Empirischen überhaupt“ ein, das uns nur über seine Prädikate, niemals aber als Begriff gegeben sein kann und

um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, *sondern eine Form derselben überhaupt*, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, dass ich dadurch irgendetwas denke.¹⁷⁰

¹⁶⁸ “[...] dass wir das Selbst zu einem Gegenstand des Selbst machen”, in NKZ I, S. 264. Pörtner faßt den Regress folgendermaßen zusammen: „[...] wir können nicht nur das Selbst zu einem Gegenstand des Denkens des Selbst machen, sondern auch dieses Gegenstandwerden des Selbst für das Denken können wir wiederum zu einem Gegenstand des Denkens des Selbst machen – *ad infinitum*.“ Diese Textstelle stammt aus *Das Verstehen in der Logik und das Verstehen in der Mathematik* (Ronri no rikai to sūri no rikai 論理の理解と数理の理解) (1915). Wiederum eine zuverlässige Übersetzung bietet Pörtner in Pörtner (1990), S. 303-318. Dieser Nishida-Text ist u.a. deshalb so interessant, weil Nishida zwar die Grundthese von ZnK, dass die Realität eine „Selbstentfaltung des Allgemeinen“, eine „innere schöpferische Kraft“ sei, beibehält, jedoch zum ersten Mal über die romantisierende Redeweise von ZnK hinausgeht. In *Das Verstehen* behauptet Nishida, dass die rein logischen drei Denkprinzipien (Satz der Identität, Satz des Widerspruchs, Satz vom ausgeschlossenen Dritten) unvollständig seien, wenn man die Leistung des Bewusstseins, die das Eine und das Andere – repräsentiert durch A und Nicht-A- überhaupt erst vereinheitlicht und in Beziehung setzt, vernachlässige. Nishidas Kritik am Satz der Identität erinnert stark an Hegels Polemik gegen diesen: „Was sich also aus dieser Betrachtung ergibt, ist, dass [...] der Satz der Identität oder des Widerspruchs, wie er nur die abstrakte Identität, im Gegensatz gegen den Unterschied, als Wahres ausdrücken soll, *kein Denkgesetz, sondern vielmehr das Gegenteil davon ist* [...]“ (Hervorh. EL) WL II, S. 45. Siehe auch WL II, S. 237 ff. Nishida: „Eine Aussage wie ‚A ist A‘ (kô wa kô de aru) hat vielleicht als Prinzip der Logik eine gewisse Bedeutung, ist aber als Prinzip der Realität völlig bedeutungslos.“ Pörtner (1990), S. 304. Deutliche Reminiszenzen an Hegel finden sich in folgender Formulierung: „So ist der Widerspruch in sich selbst das innere Wesen des Allgemeinen, ja die eigentliche Wahrheit (shinsô) des logischen Verstehens [...] Dass A und Nicht-A keinen Vermittler zulassen, kann man nur sagen, weil es ein deren Beziehung allererst ermöglichendes Drittes gibt.“ Ebd., S. 307.

¹⁶⁹ KrV B 401 (1923).

¹⁷⁰ KrV B 404 (1923). Hervorh. EL. Für Kant ist die Selbsterkenntnis eine „Unbequemlichkeit“, keine Unmöglichkeit, was meines Erachtens ein weiterer Hinweis darauf ist, dass Kant die logische Möglichkeit der Deduktion des Ich durchaus für gegeben hält. Mehr noch als das scheint mir das gesamte Programm der Deduktion diese Möglichkeit nicht nur zu sehen, sondern die logische Faktizität der Apperzeption ausdrücklich zu thematisieren.

Klaus Düsing weist darauf hin, dass Kant – obgleich er den Begriff des Zirkels verwendet – nicht etwa behauptet, dass jede *logische* Definition des Selbstbewusstseins zirkulär und somit ungültig sei. Schließlich sei die reine Apperzeption das Grundprinzip formaler und somit auch transzendentaler Logik, die Erkenntnis begründe. Die reine Subjektivität als Prinzip der Logik ist in der Tat durchaus bestimm- und daher erkennbar, nichts anderes führt die Deduktion vor. Der Zirkel besteht für Kant demnach nicht in der „denkenden Selbstbeziehung“, sondern in der Behauptung, dass in der *reinen* Erkenntnis – d.h. einer Erkenntnis ohne jegliche Relation zu den Anschauungen und Begriffen – meiner selbst durch mich irgendetwas gewonnen bzw. Erkenntnis überhaupt möglich sei. Für Kant gibt es keinen Erkenntnisfortschritt – keinen synthetischen Satz a priori – in diesem metaphysischen Beweis, er ist zirkulär und somit leer.¹⁷¹ Daher liegt in dem „Bewußtsein, um welches wir uns [...] in einem beständigen Zirkel herumdrehen“ auch keine *petio principii* vor. Vielmehr wäre dieser erst ein sekundäres oder nachträgliches Resultat der primären Erkenntnis, überhaupt keine Erkenntnis über das sich rein denkende Selbst gewinnen zu können. Soweit stimme ich den Ausführungen Düsings zu.¹⁷²

Im Paralogismen-Abschnitt geht es darum, dass die rationalen Psychologen der Verwechslung des Subjekts als „begleitendes Substrat“ des Denkens mit dem Subjekt als Substanz anheimfallen. Dabei setzen die rationalen Psychologen in Kants Überlieferung nur das „Ich denke“ als „alleinigen Text“ ihrer Wissenschaft, „aus welchem sie ihre ganze Wahrheit auswickeln soll“¹⁷³, sehen jedoch nicht, dass eben jene Wissenschaft sich zum Teil auf empirischen Beobachtungen gegründet ist – schließlich werde das Ich als „Substanz“ gedacht, ein empirisches Prädikat. Genau in der Unmöglichkeit der Formulierung eines vernünftigen Schlusses aus dem alleinigen „Ich denke“ liegt jedoch die Zirkelhaftigkeit. Es ist die „dürftige Abstraktion“ des Ich denke, die den Zirkel begünstigt. Anders gesagt: ein Zirkel ergebe sich nur dann, wenn dieser „alleinige Text“ des „Ich denke“ als „reines“, d.h. wahres Ich gefasst werde, dem keine empirischen Prädikate beigegeben werden dürften. Insofern gibt es ein Zirkelproblem nur in der Form des Arguments: „Nur dann, wenn dieses Ich sich rein denken soll, dreht es sich in einem beständigen Zirkel herum.“ Das ist der Grund dafür, dass Kant „einen Zirkel in einem metaphysischen Beweis über die denkende Seele und ihr Sein im Auge“ habe.¹⁷⁴ Für Kant folgt, dass „ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen kann.“¹⁷⁵ Hiermit meint Kant das Ich als reines Objekt, frei von empirischen Prädikaten. Wenn dies zwar nicht die Generierung des Selbstbewusstseins zu erklären bemüht ist, kann man doch leicht einsehen, dass die Erkenntnis des Begriffs – in welcher jene enthalten sein muss – als vorausgesetzt einen Anfang setzt, aus dem sich dann die „Erkenntnis des Empirischen überhaupt“ erklärt, an der – oder an deren „epistemologischen Jokerfunktion“¹⁷⁶ – Kant primär interessiert war.¹⁷⁷

¹⁷¹ Kant unterscheidet zwei Begriffe von „synthetisch“, allerdings nicht ausdrücklich. Zum einen sind die synthetischen *Urteile* diejenigen im Gegensatz zu den analytischen, die einen Erkenntnisfortschritt ermöglichen – diese sind hier gemeint –, zum anderen ist die synthetische Einheit der Apperzeption als „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können“ selbstverständlich auch das Prinzip der *analytischen* Urteile. Vgl. Düsing (2002), S. 168.

¹⁷² Düsing (2002), S. 119 ff.

¹⁷³ KrV B 401 (1998).

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ KrV A 402 (1998).

¹⁷⁶ Pörtner (1990), S. 233.

Nishida dagegen stürzt sich in die epistemologischen Probleme, die sich für die Konstituierung des reinen Selbst(bewusstseins) ergeben, wenn man dessen prinzipielle Erkennbarkeit postuliert und sich so in den unendlichen Regress begibt. Einen absoluten Anfang sucht man bei Nishida vergebens. Fichte dagegen war sich des infiniten Regresses, dem Nishida unvermeidlich begegnen musste, bewusst, weshalb für ihn der Akt der Selbstsetzung notwendig ist¹⁷⁸. Fichtes Ich ist unmittelbar a priori gegeben und nicht objektivierbar. Dieter Henrich (1966) und Robert Pippin (1989) haben darauf aufmerksam gemacht, dass diese Selbstsetzung des Ich letztlich das Problem eines absoluten Anfangs nur terminologisch verschiebt, wenn Subjekt und Objekt durch das Handelnde und das Produkt der Handlung ersetzt werden.¹⁷⁹ Die *intellektuelle Anschauung*, die bei Nishida primär das Wunder der Einheit von Subjekt und Objekt zu fassen imstande ist, hat Fichte als das Absolute bestimmt.¹⁸⁰ Wie Fichte in der Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre von 1797 sagt, ist es die „Form der

¹⁷⁷ Die Interpretation des Paralogismus-Kapitels war Naoki Sakai zufolge wesentlich für die Konzeptuierung des Selbstbewusstseins und des Nichts-Begriffs bei Watsuji und sogar bei Nishida: „Following Kant’s paralogisms of pure reason, Watsuji demonstrates the fundamental mistake involved in the application of categories to the „vehicle of those categories“ [...] Therefore, the transcendental “I” or transcendental personality must be *mu* or nothingness insofar as it is sought for as an object (*taishō to shite wa mu*).“ Sakai räumt im demselben Zug das Vorurteil aus dem Weg, dass der für die japanische Philosophie so zentrale Nichts-Begriff nicht aus einem – wie von den auch japanischen Rezipienten stets behauptet – „orientalisch-religiösen“ Verständnis stammt, sondern aus der Lektüre Kants durch Watsuji: „It is worth noting that *mu* or nothingness, which would repeatedly be appealed to in the wartime and postwar culturalist discourse as if, from the outset, it had been the mystical concept issued from some profound Oriental religious consciousness, was first given as a philosophical term in the reading of Kant.“ Sakai (1997), S. 82 In der Fußnote führt Sakai aus: „In fact, Watsuji simply borrowed this use of *mu* from Nishida Kitarō. But Nishida too formulated this term in his reading of Kant [...] Watsuji’s anthropology could never dislodge itself from the ontology of subjectivity or what Nishida called *ronri-teki shugoshugi* (logical subjectivism).“ Was Sakai hier nicht sagt, ist, dass der Nichts-Begriff erst mit der Prädikatenlogik des Ortes, um 1926, bei Nishida auftaucht – seine Kant-Kritik aber um einiges älter ist, nämlich bereits in *Anschauung und Reflexion im Selbstbewusstsein* 1917 einsetzt. Leider gibt Sakai auch keine Belege für die These an, dass Nishida den Nichts-Begriff durch seine Kant-Lektüre und -Kritik gewinnt – er sagt nur, dass er im Kontext von Nishidas Kritik an Husserls Phänomenologie auftaucht. Darüberhinaus war es Nishida selbst, der den Begriff des Nichts als „orientalisch/östlich“ eine dem westlichen, auf das „Sein“ begründeten Philosophie entgegenhält (siehe NKZ VI, S. 427 ff.). Nakais These verliert dadurch an Überzeugungskraft.

¹⁷⁸ In „Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie 1794“ begründet Fichte seinen absoluten Anfang mit Ich aus der Logik, genauer mit dem Satz der Identität: „Nemlich der Satz: A=A gilt ursprünglich nur vom Ich; er ist von dem Satz der Wissenschaftslehre: Ich bin Ich, abgezogen; aller Gehalt also, worauf er anwendbar sein soll, muss im Ich liegen, und unter ihm enthalten sein [...] Ist ferner das Ich gesetzt, weil es gesetzt ist, so ist alles, was im Ich gesetzt ist, gesetzt, weil es gesetzt ist; und wenn nur etwas im Ich Gesetztes ist, so ist es gesetzt, wenn es gesetzt ist [...]“ Fichte (1845), S. 69-70. Fichte begründet hier weniger den Anfang mit Ich als den Satz der Identität überhaupt: tautologisch – weshalb die Begründung kritischer Ranküne gegenüber anfällig wurde. Henrichs Fichte-Exegese sieht freilich die zwei Glieder in Fichtes Satz der Identität als verschiedene Bestimmungen desselben Aspekts, wobei das Identitätsurteil Fichtes ausdrücklich nicht als Reflexionsurteil verstanden werden darf: „Während aber die Relata der Reflexion ihrem Inhalt nach gleichwertige sind, gilt im Falle des ‚Setzens‘ das Gegenteil.“ Henrich (1966), S. 200. Doch die Schwierigkeit besteht in der Abgrenzung des Identitätsurteils von der Reflexionsbestimmung „Identität“. Man muss kein Hegelianer sein, um das Problem zu sehen, und Henrich sieht es auch. Mehr dazu in Kapitel II 1.2.

¹⁷⁹ Pippin (1989), S. 49: “[...] Fichte is still wedded to the bipolarity of the reflective model. Even though that relation is now one of activity and result, rather than of subject and object, there is still such a relation. Fichte tried to deny this result by claiming that the I does not exist prior to or as a result of this positing, that it just *is* such self-positing, but he gave us no clear way of how that could be described.”

¹⁸⁰ Pörtner weist in einer Anmerkung auf W. Menninghaus hin, der das Fichtesche Absolute in Abhebung zur herkömmlichen Reflexion als Reflexion *sui generis* verstanden wissen will. W. Menninghaus, *Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*. Suhrkamp Frankfurt a.M. (1987), S. 87. Damit wäre jedoch dem Problem, das Ich nicht-reflexiv zu denken, nicht abgeholfen.

Ichheit“ als eines in sich zurückgehenden Handelns, das sich freilich in dieser Anschauung „auch selbst zum Gehalte desselben wird.“¹⁸¹ Damit wird das Problem des Zirkels nur auf einer anderen Ebene wiederholt.¹⁸²

Hegel hat eine andere Nuance in seiner Fichtekritik betont, die aber in den Zusammenhang einer Diskussion des Reflexionsbegriffs gehört: das Fichtesche Ich müsse (solle!) zwar rein und unmittelbar (vergleiche die Nishidasche Reine Erfahrung!) sein, um *absoluter* Anfang zu sein, da es aber „*zugleich* ein Konkretes [sei], oder Ich ist vielmehr das Konkreteste [...]“ erfordere die reine Setzung „die Absonderung dieses Konkreten [...] allein dies reine Ich ist nun *nicht* ein unmittelbares, noch das bekannte, das gewöhnliche Ich unseres Bewußtseins.“¹⁸³ Weil die Bewegung zum unmittelbaren Ich in der Tat keine unmittelbare Bewegung mehr ist,

geht gerade der Vorteil verloren, der aus diesem Anfange der Philosophie entspringen soll, dass er nämlich etwas schlechthin Bekanntes sei, was jeder unmittelbar in sich finde [...] jenes reine Ich ist vielmehr in seiner abstrakten Wesenheit etwas dem gewöhnlichen Bewußtsein Unbekanntes, etwas, das es darin nicht vorfindet.¹⁸⁴

Hegel will sagen, dass jeder scheinbar voraussetzungslose Anfang in der Philosophie voller Voraussetzungen ist. Hier interessiert der Aspekt des infiniten Regresses, der in Nishidas Setzung der Reinen Erfahrung auftritt und eben kein wahres Unendliches

¹⁸¹ Fichte (1984), S. 102.

¹⁸² Siehe auch die Bemerkung von Georg Lukács, der in Fichtes selbstsetzender Tathandlung „die Unlösbarkeit der Fragestellung der klassischen deutschen Philosophie“ überhaupt erblickt: „Es gilt also das Subjekt der ‚Tathandlung‘ aufzuzeigen und von der Identität mit seinem Objekt ausgehend alle zweieitlichen Subjekt-Objekt-Formen als von ihr abgeleitet, als ihr Produkt zu begreifen [...] In dem Augenblick nämlich, wo die Frage nach dem konkreten Wesen dieses identischen Subjekt-Objekts auftaucht, ist das Denken vor folgendem Dilemma gestellt: einerseits ist nur in dem Akt des ethischen Handelns, in der Beziehung des ethisch handelnden (individuellen) Subjekts zu sich selbst diese Struktur des Bewußtseins, diese ihre Beziehung zu ihrem Gegenstand real und konkret auffindbar, andererseits ist für das ethische Bewußtsein des handelnden Individuums die unüberbrückbare Zweieit der selbsterzeugten, aber rein nach innen gewendeten Form (der ethischen Maxime bei Kant) und der verstandes- und sinnesfremden Wirklichkeit, der Gegebenheit, der Empirie in noch schrofferer Weise vorhanden als für das kontemplative Subjekt der Erkenntnis.“ Lukács (1968), S. 302.

¹⁸³ WL I, S.76. Allerdings bezieht sich Hegel hier lediglich auf die erste Fassung der Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1794. Fichte selbst scheint Henrich zufolge in den späteren Fassungen – spätestens in der Fassung von 1801, in der das Ich als „Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist“ verstanden wird – diesen unmittelbar-selbstevidenten Zugang zum Ich relativiert zu haben. Diese letzte Fassung sei voller, auch Fichte bewußter Voraussetzungen. Vgl. Henrich (1966), S. 206 ff. Doch erst der ganz späte Fichte habe um 1812 diese Tatsache des Ich in einigen Sonetten – also nicht als Teil seines philosophischen Systems – vollends reflektiert: „Denn das Nächste, wir selbst, das Ich-Wissen, ist das Dunkelste für unsere diskursive Erkenntnis. Fichte hat diese Erfahrung seines Lebens in einem kleinen Manuskript niedergelegt. Dies Manuskript ist eine Folge von drei Sonetten [...] Sie kommen einer philosophischen Biographie im Zeichen der Wissenschaftslehre gleich [...]“ Das zweite Sonett lautet folgendermaßen:

Dies ist's. Seit in Urania's Aug', die tiefe
Sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtflam', ich selber still hineingesehen;

Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe
Und ist in meinem Seyn, – das ewig Eine
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen.

Zur Interpretation des Sonetts verweise ich auf Henrich (1966), S. 217. Hier muß aber eine Grenze der philosophisch-systematischen Anwendung dieser Selbsterkenntnis-Thematik Fichtes gesehen werden. Sie gehört nicht mehr in den thematischen Zusammenhang der Wissenschaftslehre.

¹⁸⁴ WL I, S. 76.

darstellt. Zwar erwähnt Nishida selbst den fundamentalen Unterschied, wenn er in seiner „Antwort auf die Kritik von Dr. Takahashi (Satomi) an meiner Schrift ‚Zen no kenkyū‘“¹⁸⁵ behauptet, dass „das wahre Unendliche (*shin no mugen* 真の無限) nicht wie bei Hegel *das Endlose* (d. i. O.)“ sei, sondern „*das Unendliche* (d. i. O.) sein muss, vom Charakter her wie im Denken von Dedekind und anderen das System im Inneren des Selbst (*jibun no naka ni* 自分の中に) das Selbst abbildet – in diesem Sinne ist im direktesten Akt des Selbstbewusstseins die Struktur der Unendlichkeit zu finden.“¹⁸⁶ Nishida scheint hier das Problem des infiniten Regresses, das Hegel in der Unendlichkeitsdialektik entwickelt, zu entgehen.¹⁸⁷

Das Unendliche ist deshalb so wichtig bei Hegel, weil es „als eine neue Definition des Absoluten angesehen werden“¹⁸⁸ könne. Die Endlichkeits-Unendlichkeitsdialektik, wie sie zentral in der Daseinslogik betrachtet wird und auf die hier im einzelnen einzugehen nicht der Ort ist, ist paradigmatisch für die Dialektik überhaupt, die die Begriffe, wie sie an sich sind, was sie von sich her bedeuten, betrachtet – und das nicht losgelöst vom jemandem, der denkt, und sei es auch Gott. Das ist ein deutlicher Vorteil gegenüber allen Setzungsproblemen der Selbstbewusstseins, weil hier ohne jeglichen Spagat zwischen vermittelter Unmittelbarkeit und unmittelbarer Vermittlung, allein der Entschluß zu denken am Anfang steht: nirgendwo wird eine voraussetzungslose, „unvoreingenommene“, reine Entität postuliert, durch deren Vollzug erst die Möglichkeit des Denkens gegeben wäre.

Auf der Ebene von ZnK spielt die Philosophie der Frühromantik in der Tat eine wichtige Rolle.¹⁸⁹ Nishida wollte dem intuitiven Empfinden, der ursprünglichen Intuition, wie man von Novalis oder explizit von Fichte kennt, aber auch Schlegels Gemüt-Begriff, eine, um zwei Lieblingsausdrücke Nishidas zu verwenden, „tiefere und größere“ (*fukaku dai de aru* 深く大である) philosophische Ausdruckskraft verleihen. Bei diesem wie auch bei Nishidas Schaffen bis zuletzt sollte aber die „Einheitskraft der Realität“ die allem übergeordnete Rolle spielen:

Nicht nur die jeweilige Individualität der verschiedenen Wissen gilt es zu entfalten, sondern es muss etwas Vereinigendes geben. Der heutige Zeitgeist verlangt ebenfalls nach Fichte, Schleiermacher und Novalis. Wann entdeckt die heutige Philosophie die „blaue Blume“ Novalis’?¹⁹⁰

¹⁸⁵ Takahashi (Satomi) *bungaku shi no seccho 'Zen no kenkyū' ni tai suru hihyō ni kotau*, 高橋里美 文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答う. NKZ I (1966), S. 299-316.

¹⁸⁶ NKZ I, S. 245.

¹⁸⁷ Heisig schließt aus den Werken dieses frühen Stadiums bei Nishida, dass dieser Hegel „not so well at the time“ kannte. Heisig (2001), S. 47.

¹⁸⁸ WL I, S. 149.

¹⁸⁹ Später sollte Goethe, den Nishida in ZnK bereits erwähnt, wichtiger werden. 1931 schreibt Nishida den Text „Der Hintergrund Goethes“ (*Gete no haikai* ゲーテの背景), von Schinzinger unter dem Titel „Der metaphysische Hintergrund Goethes“ ins Deutsche übertragen. Hier bevorzugt Nishida Goethe gegenüber Novalis. Dieser Essay ist auch repräsentativ für Nishidas Wende zum Geschichtlichen. Siehe Nishida, *Die intelligible Welt. Drei philosophische Abhandlungen* (1943).

¹⁹⁰ NKZ I (1966), S. 368, in „Die Philosophie der Gegenwart“ (*Gendai no tetsugaku* 現代の哲学) (1916). Kobayashi stellt Nishidas Interesse an den Dichtern der Frühromantik und auch an Goethe in Zusammenhang mit seiner frühen Philosophie, was einiges an Unklarheiten beseitigt und vor allem Nishidas philosophische Motivation offenlegt. Siehe Kobayashi (2002), S. 50 ff.

Insofern die Intuition bzw. die intellektuelle Anschauung bei den Dichtern und Philosophen der Frühromantik eine wichtige Rolle spielt, nimmt auch Nishida diesen Begriff als fundamentalen in seine Philosophie der Reinen Erfahrung mit auf.

2. Die Auslöschung aller „subjektiven Fiktionen“

Auch eine begriffsanalytische Untersuchung, wie sie diese Arbeit darstellt, muss die Frage nach der realen pragmatischen Dimension von Theoremen stellen. Wie bei Nishida gezeigt werden konnte, ist die Annahme einer Realität, in der Subjekt und Objekt „noch nicht getrennt“ und „schon immer vereint“ sind, logisch und erkenntnistheoretisch nicht haltbar. Die logische Kritik aus der Hegelschen Perspektive dürfte zudem gezeigt haben, dass die Thematisierung von „Ungeschiedenheit“ oder „Ungetrenntheit“ – die Identität – von Subjekt und Objekt als Reine Erfahrung eine Reflexionsbestimmung geltend macht, durch die Nishidas Reine Erfahrung ja gerade „zerstört“ werde. Die Paradoxalität der von Nishida behaupteten Prämissen und des Selbstvollzugs der Reinen Erfahrung ist unübersehbar: die Voraussetzungen seines Systems – strenge Einheit, Selbstbezug, ein Zustand des Nicht-Denkens, „Unendlichkeit“ – kann das System selbst nicht erfüllen, da jede prädikative Aussage über dasselbe den ‚harmonischen‘ Zustand, wie Nishida ihn versteht, verunmöglichen würde.

Schlicht, das Subjekt lässt sich nicht *wegdenken*. Allerdings ist die ungelöste Frage nach der (Selbst-)konstituierung des „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können“ bei Nishida nicht die einzige. Es wäre nach dem pragmatischen Grund für die Anstrengung zu fragen, das cartesianische und das kantische Subjekt überwinden zu wollen. Zumindest auf der Ebene von ZnK muss dieser in einem Nishida zufolge rechten Gottesverständnis gesehen werden. Nishidas naive Vorstellung lautet: Wer an die Illusion eines Subjekt-Objekt-Dualismus glaube, sei auch der Eingang in das Reich Gottes verwehrt. Das Subjekt sei bloß eine Fiktion, die das Selbst an der Erfüllung seines wahren Bedürfnisses, nämlich des religiösen, hindere. Selbst (*jiko* 自己) und Subjekt (*shukan* 主観) werden hier stark kontrastiert.

Das wahre Selbst tritt erst dann vor Augen und seine wahren Bedürfnisse können erst dann erfüllt werden, wenn alle subjektiven Fiktionen ausgelöscht wurden und das Selbst und die Dinge zu einem geworden sind.¹⁹¹

Das Selbst steht in Nishidas Denkweg terminologisch von nun an für das „gereinigte“, von seinen differenzierenden und reflektierenden Funktionen „befreite“ Subjekt. In seinen auf ZnK folgenden Werken nennt Nishida es das Selbstbewusstsein, das *Jikaku*. Der Zustand des Sich-den-Dingen-Überlassens ist das Desiderat einer Identitätsphilosophie, die jede Möglichkeit der analytischen Selbstüberprüfung ante factum in Abrede stellt. Dieser Zustand drückt sich auch in Nishidas positiver Bewertung des Willens und der intellektuellen Anschauung aus, die im folgenden als Ausprägung des Systems diskutiert werden. Anschließend soll der Kulminationspunkt des Systems in Nishidas Ideen zur Religion, prästablierten Harmonie und zum

¹⁹¹ ZnK, S. 174.

Gottesbegriff dargelegt und als Nishidasches Ressentiment gegen das denkende Subjekt identifiziert werden.

Oben wurde bereits gezeigt, dass ein Plausibilitätsproblem der Theorie der Reinen Erfahrung auch in der Konflation von psychologischen und ontologisch-logischen bzw. erkenntnistheoretischen Motiven besteht. Die Überdehnung von psychologischen Motiven in ein formal eindeutig auf Realität und Seinsstrukturen bezogenes, also ontologisch verstandenes, Erkenntnissystem dürfte an sich bereits die Überzeugungskraft der Reinen Erfahrung mindern. Nishidas Übertragung des Systems auf eine Art „Philosophie religiöser Empfindung“ geht in punkto Konflationierung noch einen Schritt weiter und dürfte zeigen, dass die Reine Erfahrung als *philosophisches* System der Erkenntnis von Realitätsstrukturen kaum aufrechtzuerhalten ist.

2.1. Die Ausprägung des Systems der Reinen Erfahrung

Nishida macht in ZnK keinen signifikanten Unterschied zwischen Realität und Realitäten. Im Abschnitt „Die wahre Realität besitzt immer dieselbe Form“ in Teil 2, „Die Realität“, nimmt Nishida sich die Klärung der „Form und Struktur dieser einzigen Realität“ (*kono yuitsu jitsuzai no seiritsu suru keishiki* 此の唯一実在の成立する形式) vor, um wenige Sätze später zu folgern: „Wahre Realitäten sind alle nach demselben Schema strukturiert (*mina dôitsu no keishiki ni yotte seiritsu suru no dearu* 皆同一の形式に由って成立するのである).“¹⁹² Es bleibt weiter unklar, warum Nishida neben der einzigen Realität, der Reinen Erfahrung, noch weitere annehmen sollte. Wahrscheinlicher ist, dass die eine Realität als übergeordnete Struktur fungiert, unter die sich ihre Ausprägungen – einzelne, konkrete, aber unvollkommene Realitäten – subsumieren lassen:

Zunächst erscheint das Ganze implizit, dann differenziert und entwickelt sich sein Inhalt bis zu dem ultimativen Punkt, an dem das Ganze der Realität verwirklicht und vollendet ist. Mit einem Wort gesagt, ein Etwas entwickelt sich in sich selbst bis zur Vollendung.¹⁹³

Die Entwicklung der Realität kenne weder Außen(-welt) noch Innen(-welt), sei strukturell weder vor- noch nachzeitig, setze weder Objekt noch Subjekt. Trotzdem werde aus ihr alles, was „da“ ist, generiert. Die Realität bringt Nishida zufolge als „latente Triebkraft“ die Welt der Bewusstseinsphänomene hervor oder ist vielmehr selbst ein Bewusstseinsphänomen, die als solche in einem gewaltigen Akt der Selbstprädikation sich selbst schafft. Die Realität der Reinen Erfahrung ist monistisch und so im ausgezeichneten Sinne deterministisch.

Pörtner sieht hier eine weitere hermetische Entität am Werk, das „wahre Selbst“: das „latente, absolut-ursprüngliche, jeder Erscheinung vorausliegende und sie dennoch atemporal und akausal in sich einschließende Proto-Subjekt“¹⁹⁴. Das wahre Selbst ist jedoch nur ein weiterer Name für die Reine Erfahrung. Dem Begriffsreigen der

¹⁹² ZnK, S. 88. Es stimmt zwar, dass es im Japanischen keine Unterscheidung zwischen substantivischen Plural und Singular gibt, aber am Satz lässt sich meist erkennen, welcher Numerus gemeint ist. Nishida verwendet den Ausdruck „alles, alle diese“ (*mina* 皆) in Bezug auf die „wahren(n) Realität(en)“ – (*shinjitsuzai* 真実在).

¹⁹³ ZnK, S. 88.

¹⁹⁴ Pörtner (1990), S. 228.

Synonyme Reine Erfahrung – (wahre) Realität – Bewusstsein schließt sich entsprechend noch das wahre Selbst an. In weiteren Textabschnitten werden die „Persönlichkeit“, das „Gute“ und schließlich „Gott“ folgen. Die ihnen gemeinsamen Merkmale sind auch hier Einheit und Unendlichkeit:

Wie ich schon gesagt habe, ist das, was wir, wenn wir uns nach innen wenden, irgendwie als eine Art Selbst empfinden, nicht das wahre Selbst. Diese Art selbst ist zu keiner Tätigkeit imstande. Nur wenn die Einheit der Realität im Innern wirkt, beherrschen wir die Realität wie ein Ideal unseres Selbst, ist das Selbst in freier Tätigkeit. Da darüber hinaus die Einheitsfunktion der Realität unendlich ist, empfinden wir unser Selbst als unendlich – als umfasse es das Universum.¹⁹⁵

Überraschend ist es daher, wenn Nishida von der Natur sagt, auch sie besitze „eine Art Selbst“¹⁹⁶. Dieses drücke sich darin aus, dass alle Naturphänomene – die nach Nishida Bewusstseinsphänomene sein müssen – ihre Funktion im System und ihre Beziehung zum Ganzen haben. Die zweckmäßig eingerichtete Natur diene der Entfaltung der Einheit, jedes Tier, jede Pflanze, sogar unbelebte Kristalle haben Nishida gemäß darin den ihnen zugewiesenen Platz, folgen der ihnen zugewiesenen Bestimmung und gehen darin zugrunde, um noch größere Einheiten entstehen zu lassen. Die Harmonie ist prästabilisiert. Der menschliche Geist erhält in der stufenweisen Entwicklung dabei eine besondere Rolle: „Beginnend mit den Kristallen der anorganischen Substanzen bis zu den Organismen der Pflanzen und Tiere tritt das Selbst bzw. die Einheitsfunktion der Natur immer deutlicher hervor (das wahre Selbst wird erst im Geist sichtbar.)“¹⁹⁷ Es drängt sich hier wie an anderen Stellen die Überlegung auf, dass Nishida von Hegels Einteilung des Systems in Logik, Naturphilosophie und Philosophie der Geistes profitiert haben könnte. Dass Nishida versäumt hat, ZnK ein logisches System zugrunde zu legen – er wird seiner Philosophie erst 16 Jahre später mit seiner Ortlogik ein solches zugrunde zu legen versuchen –, macht sich jedoch als systematisches Manko bemerkbar.

Für Nishida gibt es trotz aller prinzipiellen Gemeinsamkeiten wesentliche Unterschiede zwischen der Natur als Bewusstseinsphänomen und den psychischen Funktionen als Bewusstseinsphänomen. In einem Angriff gegen die Naturwissenschaften, die Nishida demselben philosophischen Ort wie dem Materialismus zuordnet¹⁹⁸, behauptet er, dass die Natur „kein Selbst“ und nur einen „zufälligen Zusammenhang in der Zeit und im Raum“ habe.¹⁹⁹ Ganz anders die geistigen Phänomene. Unter diesen haben der Wille und die intellektuelle Anschauung eine hervorragende Bedeutung. Beide sollen in der Folge näher erläutert werden.

¹⁹⁵ ZnK, S. 115-116.

¹⁹⁶ ZnK, S. 108.

¹⁹⁷ ZnK, S. 108.

¹⁹⁸ Nishidas Abwehrhaltung gegen den Materialismus ist auf einen primitiven Materialismusbegriff gegründet und nicht anti-marxistisch: Nishida hatte Marx zur Zeit von ZnK noch nicht gelesen. Später, wenn er zugeben wird, „wegen Marx“ nur schlecht schlafen zu können (seine Schüler Tosaka Jun und Miki Kiyoshi werden Nishida nahelegen, Marx zu lesen und mit ihnen darüber zu diskutieren), behält er trotz allem die Idee von Materialismus als einer „nur das Materielle anerkennenden“ Ideologie – und zwar explizit, mit einer Leugnung jeder phänomenalen, geistigen, psychologischen Realität einhergehend – bei, was zeigt, dass er die Idee des zumindest historisch-dialektischen Materialismus nicht verstanden hat. Darauf werde ich explizit in Kapitel II und III zurückkommen.

¹⁹⁹ ZnK, S. 106.

2.1.1. Der Wille

Nishida hat Schopenhauer gelesen und in ZnK ausdrücklich erwähnt. Mit einigem Grund lässt sich annehmen, dass die ursprüngliche Idee, den später so wichtigen Begriff des Willens (*ishi* 意志) in ZnK aufzunehmen, durch die Lektüre Schopenhauers angeregt wurde.²⁰⁰ Somit ist der Wille, wie James' Begriff der Reinen Erfahrung oder Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung und der „Tathandlung“ ein weiterer, von „westlichen“ Philosophen entliehener Begriff in der Terminologie Nishidas. Der Wille wird noch weit über Nishidas Logik des Ortes, bis in Nishidas Spätphilosophie hinein, eine wichtige Rolle spielen.

Pörtner bezeichnet den Willen im Kontext von ZnK als partielle Realisierung der Reinen Erfahrung, die wiederum in das gegenwärtige Bewusstsein, die die *präsentative Seite* der Reinen Erfahrung ausmache, eingebettet ist. Den Status der partiellen Realisierung oder Ausprägung der Reinen Erfahrung in ihre konkrete Form haben neben dem Willen als „das konkrete Begehren“ noch die sinnliche und intellektuelle Wahrnehmung (*kankaku* 感覚, *chikaku* 知覚), das Gefühl (*kanjō* 感情), das Gedächtnis (*ki'oku* 記憶), das abstrakte Denken und der von James so genannte „fringe of consciousness“. ²⁰¹ Es bleibt allerdings im Dunkeln, wie diese Begriffsreihe zustandekommt – bei Nishida jedenfalls lässt sich die Deduktion dieser Begriffe nicht ausmachen. Nicht zuletzt, weil dem Willen und der intellektuellen Anschauung ein eigener Abschnitt im Aufbau des Werkes zugeordnet wird, auch in der Sache kann der Jamessche „Fringe of consciousness“ der Relevanz des Willens nicht das Wasser reichen.

Der Wille ist nichts weniger als die „Einheit von Subjekt und Objekt“²⁰², und zwar unter dem Aspekt der Zeit. So wie die Ganzheit als Reine Erfahrung aktuell bleibt – selbst wenn wir uns eines vorhergehenden Bewusstseinszustands erinnern oder einen zukünftigen Zustand antizipieren – so liegt das Wesen des Willens „in der ganz gegenwärtigen Aktivität“²⁰³. Der Wille ist so fundamental für jede Erkenntnis (die in der Einheit begründet sein muss), dass Nishida von ihm sogar als „immanente Apperzeptionsfunktion des Bewußtseins“²⁰⁴ spricht. Schopenhauers Einfluss macht sich bemerkbar, wenn Nishida das Bewusstsein als „durch und durch triebhaft“²⁰⁵ bezeichnet und davon ausgeht, dass „der Wille das Grundschema des Bewußtseins ist“²⁰⁶, weshalb das „Schema der Bewußtseinsentwicklung mit dem der Willensentwicklung“²⁰⁷ identisch sei. Was ist nun der Wille? Innerhalb der Reinen Erfahrung ist er realer Grund und Antrieb ihres Seins: die Motivation der Reinen Erfahrung, sich als solche bemerkbar zu machen. Der Wille ist Nishida zufolge Trieb, Bewusstsein, die Reine Erfahrung *in concreto*. An ihm könne jeder an sich selbst sehen, wie die Reine Erfahrung *wirke*: als Verschmelzung des Objekts (des Gewollten) mit dem Subjekt

²⁰⁰ Gleich zu Anfang heißt es: „Außerhalb der Einheitsfunktion gibt es kein gesondertes Willensphänomen. Der Wille ist der Höhepunkt, die Vollendung dieser Einheitsfunktion. [...] Daher ist der Wille auch immer gegenwärtig (Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), § 54).“ ZnK, S. 36. Auch Kobayashi läßt keine Zweifel darüber, dass Nishida den Begriff des Willens von Schopenhauer übernommen habe. Kobayashi (2002), S. 38, Fußnote.

²⁰¹ Pörtner (1990), S. 226-227.

²⁰² ZnK, S. 36.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ ZnK, S. 35.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Ebd.

(dem Wollenden) ist der Wille ihre Einheit. In einer Diskussion des Vergleichs von Willen und Wissen ist daher für Nishida der Unterschied darin zu sehen, dass „wir im Wissen das Subjekt dem Objekt folgen lassen und im Willen das Objekt dem Subjekt.“²⁰⁸ Aber wie alle Phänomene der Reinen Erfahrung sind Wille und Wissen nicht unterschieden. Nishida scheint dennoch so etwas wie eine stufenhafte Entwicklung anzunehmen, in der das Wissen dem Willen, der mit der Handlung zusammenfällt, vorausgeht, mit anderen Worten: in der „äußeren Welt“ überwinde die Realisierung des Willens den Gegensatz von Subjekt und Objekt.²⁰⁹ Der Wille entstehe nach Nishida z.B., wenn wir ein vor uns liegendes Objekt – einen Bleistift – wahrnehmen. Das Wissen um seinen Zweck – die Schreibtätigkeit – läutert eine weitere Stufe ein: es wird ein „Bedürfniszustand“ geweckt und auch erreicht: „Das assoziierte Bewußtsein [der mit seinem vorhergehenden Bewusstseinszustand verbundene Bewusstseinszustand, EL] gewinnt dabei eine immer selbständigere Realität und wird so zum Willen. Und gleichzeitig behauptet man, davon auch wirklich zu *wissen*.“²¹⁰ Doch für Nishida scheint es wiederum zwei verschiedene Ausprägungen des Willens, oder zwei doch recht unterschiedliche Begriffe zu geben. Zum einen ist da der triebhafte, „blinde“ Wille Schopenhauers, dem alles Denken und Wissen untergeordnet sind, der Wille als realer Ausdruck der Reinen Erfahrung, in dem per definitionem Subjekt und Objekt als „augenblicklichste Tatsache“ verschmolzen sind. Daher könne man auch nicht von einem „freien Willen“ sprechen:

Für den wählenden Willen hingegen bedeutet das, dass er vom triebhaften Willen beherrscht und vielleicht unterdrückt wird. Aber der vor eine Wahl gestellte Wille hat bereits seine Freiheit verloren, nur durch Übung kann er erneut *spontan* werden.²¹¹

Zum anderen jedoch spricht Nishida im Kapitel über „Das Gute“, in dem er das gute Verhalten und ethische Lehren thematisiert, vom Willen, wie er als Bewusstseinsphänomen gutes *Verhalten* ermöglicht. Dabei geht er von den psychologischen Schulen seiner Zeit, weniger vom ontologisierenden Voluntarismus Schopenhauers aus, und zeigt, wie der Wille eine Handlung konstituiert und durch ihn Entscheidungen zustandekommen. Kurz: der Wille wird hier als Maß einer psychologistischen Handlungstheorie zugrundegelegt, in der sehr wohl die Freiheit des Willens gegeben sei. Im Abschnitt „Die Freiheit des Willens“ heißt es:

Freiheit bedeutet zweierlei. Zum einen, keine Ursache zu haben, zufällig zu sein. Zum andern, ohne äußerem Zwang ausgesetzt zu sein, aus sich selbst zu wirken. Letzteres bedeutet notwendige Freiheit; Willensfreiheit ist Freiheit in diesem Sinne.²¹²

Nun mag man zugeben, dass für Nishida eine der Naturkausalität entgegengesetzte Freiheit ohnehin obsolet ist: denn wenn selbst die Naturkausalität nicht objektiv existiert, sondern nur als *Produkt* der Einheitsfunktion des Bewusstseins, dann kann der Wille – selbst Bewusstseinsphänomen – von dieser auch nicht determiniert sein. Es scheint vielmehr umgekehrt – wenn der Wille, wie Nishida am Anfang konstatiert, das

²⁰⁸ ZnK, S. 54.

²⁰⁹ Ein weiteres Beispiel für die paradoxe Temporalität: der Wille „überwinde“ den Gegensatz von Subjekt und Objekt, ein Gegensatz, der schon immer überwunden ist.

²¹⁰ ZnK, S. 61.

²¹¹ ZnK, S. 35-36. Man fragt sich, wie eine durch „Übung“ erreichte Spontaneität aussieht!

²¹² ZnK, S. 136.

„Grundschema des Bewußtseins“ ist, dann scheint dieser die Natur zu bestimmen. Da er aber zwei unterschiedliche Begriffe von Willen geltend macht, einmal den voluntaristisch-ontologischen, und einmal einen ethischen, zielt Nishida hier nicht auf dieses Argument. Da sowohl die Natur als auch Kausalität nur Bewusstseinsphänomene sind, die nicht „objektiv“ existieren, meint Nishida, die Falle des Determinismus überwunden zu haben. Doch obgleich dieser Schluss naheliegt, will Nishida die Willensfreiheit durch seinen „ethischen“ Begriff des Willens beweisen. Jedem menschlichen Handeln liege Wissen oder Bewusst-Sein (*ishiki suru to iu koto* 意識すること) zugrunde, das die unendlichen Möglichkeiten des Handelns in sich schließe, also ein Bewusstsein, das prinzipiell das Nicht-Handeln ermögliche: „Unser Bewußtsein davon etwa, dass wir etwas in die Hand nehmen, bedeutet, dass wir die Möglichkeit einschließen, es nicht in die Hand zu nehmen.“²¹³ Das Problem der Vermischung mehrerer Begriffsebenen tritt als ein zweifaches hervor: Zum einen wird ein zweifacher Willensbegriff eingeführt, deren Zusammenhang Nishida an keiner Stelle thematisiert. Zum anderen wird das Phänomen der Naturkausalität psychologisch „wegerklärt“ – schließlich fundiere der Wille erst die Einheit der Realität bzw. folge „der Natur seines Selbst“²¹⁴, weshalb der Wille schon immer frei und unabhängig von Naturgesetzen sei. Auch dieser Zusammenhang – das Problem der Willensfreiheit – bleibt letztlich unthematisiert.

Mehr als das: in seiner Explikation des „Guten“, die Nishida als seine Handlungstheorie vorstellt, läßt sich die „Beschaffenheit des Guten nur aus dem Wesen des Willens selbst erklären [...]“²¹⁵ Der Grund dafür liege darin, dass die Aktivität des Willens ihr Ziel nicht in einem anderen, sondern in sich selbst habe. Fast scheint hier der Schopenhauersche Willensbegriff wieder eingeführt zu werden, denn dem Willen wird hier eine solche Würde zugesprochen, wie man sie nur vom Vernunftbegriff der Deutschen Idealisten kennt, gegen den und gegen die nicht nur Schopenhauer sich gewendet hat. Nishida sieht Bedürfnis und Vernunft eo ipso nicht als zwei einander entgegengesetzte Prinzipien. „Ihre Differenz“, lässt Nishida verlauten, „besteht lediglich in ihrer unterschiedlichen Größe und Tiefe.“²¹⁶ Wenn die Vernunft nach größerer Einheit strebe, in der jedes Selbst an seinem Platz ist, dann könne man das auch vom „großen überindividuellen Willen“ sagen. Eine Form der Ausprägung der Reinen Erfahrung, die das Individuum mit der großen Einheit der Vernunft verbinde, sei also der Wille. Doch es gibt eine zweite fundamentale Erscheinung der Reinen Erfahrung, die die mystische Verbindung von Selbst und Gott herstellt: die intellektuelle Anschauung.

2.1.2. Die intellektuelle Anschauung

Die Würde des Willens wird von der der intellektuellen Anschauung (*chiteki chokkan* 知的直感), die Nishida auch einfach „Anschauung“/„Intuition“ (*chokkan* 直観), „intellektuelle Wahrnehmung“ (*chikaku* 知覚) oder „unmittelbare Wahrnehmung“ (*chokusetsu kankaku* 直接感覚) nennt, noch übertroffen. Die

²¹³ ZnK, S. 138.

²¹⁴ Der Wille bzw. das Bewußtsein ist bei Nishida „nicht deswegen frei, weil es die Naturgesetze bricht und aus dem Zufall heraus wirkt, sondern es ist frei, weil es der Natur seines Selbst folgt.“ ZnK, S. 139.

²¹⁵ ZnK, S. 163.

²¹⁶ ZnK, S. 61.

ontologische Hierarchie, die sich in der unterschiedlichen „Größe und Tiefe“ der Bewusstseinszustände der Reinen Erfahrung ausdrückt, hat ihre Spitze in der intellektuellen Anschauung. Zwar macht es Nishidas Sprache dem Leser schwer: in ZnK ist so oft von erhabenen Geisteszuständen und den „wahren Realitäten“ der Reinen Erfahrung die Rede, dass der Leser die Übersicht zu verlieren droht – als befände er sich auf der Suche nach dem „Zuständigen“ in einem riesigen bürokratischen Verwaltungsapparat und würde von einem Beamten zum nächsten verwiesen, die aber wiederum untereinander die unverständlichsten Kodizes der Respektsbezeugung zu Tage legen, dass man die Ränge rein an ihrem Verhalten zueinander nicht ablesen kann.²¹⁷

Was die intellektuelle Anschauung im System der Reinen Erfahrung angeht, kann jedoch kein Zweifel bestehen. Die wahre intellektuelle Anschauung sei „die Einheitsfunktion selbst, die in der Reinen Erfahrung wirkt, sie ist das Sich-Bemächtigende des Lebens. Sie ist etwas wie die Konzeption bei technischen Fähigkeiten, oder, in einem bedeutenden Bild gesagt, so etwas wie der Geist der Kunst.“²¹⁸ Sie sei nichts weniger als die Basis des Denkens und des Willens.²¹⁹ Zwar beteuert Nishida, dass sie bei ganz gewöhnlichen Menschen vorkomme und ein ganz „alltägliches Phänomen“ sei, „wie es auch in unseren erprobten Tätigkeiten sichtbar wird“²²⁰ und dass sie unser „natürlichster einheitlicher Bewußtseinszustand“ sei, denn „die naiv-schlichten Anschauungen von Kindern sind alle von solcher Art.“²²¹ Aber letztlich liege die spezifische Qualität der intellektuellen Anschauung in ihrem idealen Geist, weshalb Gelehrte, Künstler, Moralisten und religiöse Menschen in der Erfahrung der intellektuellen Anschauung privilegiert, für sie letztlich in einem ausgezeichneten Sinne empfänglich seien. Die Gedanken, Motive und Ideale dieser privilegierten Personen gründeten zudem in „mystischer Anschauung“ – Intuition. Kobayashi hat dazu das Nötige kommentiert:

Die Rede von der Intuition knüpft an die ‚verbreitete Ansicht‘ bzw. an das ‚falsche Bewußtsein‘ an, dass Künstler und Gläubige mit einem Mal Wahrheit und Wesen der Welt erfassen können. Sowohl im Okzident als auch im Orient ist diese Ansicht tiefer verwurzelt als vermutet. Die ‚Intuitionisten‘ stützen sich weder auf Logik noch auf ein Wissen im gewöhnlichen Sinne, und oft gehört es sogar zu ihrer entscheidenden Strategie, beides auszuklammern.²²²

Zu sprechen wäre hier vom Anti-Intellektualismus in Nishidas Philosophie, die in weiten Strecken zumindest als Symptom ausgemacht werden kann, aber in der Interpretation Nishidas von einigen Kommentatoren um einiges übertroffen wird.²²³

²¹⁷ So sei die intellektuelle Anschauung der „Zustand der Einheit von Subjekt und Objekt“, ein Zustand, den er bereits dem Willen zugeschrieben hat, darüberhinaus sei sie aber die „Verschmelzung von Wissen und Wille“. ZnK, S. 66.

²¹⁸ ZnK, S. 66.

²¹⁹ ZnK, S. 68.

²²⁰ Ebd.

²²¹ Ebd.

²²² Kobayashi (2002), S. 60.

²²³ Anti-Intellektualismus von der Art, wie ihn Nishitani Keiji 西谷啓治 über ZnK formuliert: „In short, all experience, including such simple things as seeing a flower, hearing the sound of a frog diving into water, or eating a meal, consist in ‘knowing facts just as they are’. The original form of this experience just as it is, in its pure and immediate form, leads directly to true knowing, true reality, true morality and religion, and the like.” Nishitani (1991), S. 98. Hier treten stereotype Bilder aus der japanischen Kunst (das Bild des ins Wasser springenden Frosches entstammt einem berühmten *Haiku* Bashōs) und eine Geisteshaltung zutage, die sich als unreflektiv versteht. Obwohl Nishida selbst den Eindruck erweckt,

Das „Versagen der Sprache“, von dem auch Kobayashi spricht, wird von Nishida allerdings kaum so wie in zen-buddhistischen Populärdiskursen²²⁴ behauptet.

Für den Augenblick ist festzuhalten: Hierarchien der verschiedenen Geisteszustände der Reinen Erfahrung stellen deren Einheitsstruktur dar. Insofern steht die Intuition oder Anschauung eines Künstlers an der Spitze der wahrnehmbaren Reinen Erfahrung. Damit wäre ihr Charakter aber noch zu ungenau bestimmt. Pörtner sieht in der intellektuellen Anschauung mehr als einen außergewöhnlichen Bewusstseinszustand, der den Einzelnen mit dem Erfahren eines mystischen Religionserlebnisses verbindet. Sie zeige das Erfassen des Ganzen an und trage die absolute Wahrheit als *Potentialität* in sich. Sie sei das Ideal des *Jikaku*, das der Katalysatoren oder der „Erfüllungsgehilfen“ der Moral und der Religion bedarf, um sich zu verwirklichen. Es scheint aber vielmehr umgekehrt zu sein: „hervorragende Menschen“ seien daher im Besitz der Fähigkeit zur intellektuellen Anschauung oder Intuition, weil sie ihnen den direkten Weg zum religiösen Empfinden, zur Religion, ermögliche. Die intellektuelle Anschauung ist somit die „Erfüllungsgehilfin“ der Religion. Daher hat die sie bei Nishida im Gegensatz zu ihrem Begriff bei Fichte den Bereich der Selbstsetzung des Bewusstseins längst verlassen – und dementsprechend ein Konglomerat von Problemen zurückgelassen, die mit der Religion „auf einen Schlag“ gelöst werden sollen. Zwar gibt es dem Anschein nach Parallelen zu Fichtes Bestimmung der intellektuellen Anschauung, wenn dieser sagt, sie sei „das unmittelbare Bewusstseyn, dass ich handle, und was ich handle; sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue [...] Jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen.“²²⁵ Fichtes intellektuelle Anschauung ist allerdings kein „isolirtes Factum seines [des Philosophen] Bewusstseyns.“²²⁶ Fichte geht es um die Selbstsetzung des Ich, Nishida um dieses schon nicht mehr. Pörtner stellt etwas ernüchtert fest: „Daher muß es unentschieden bleiben, ob Nishida zur Zeit der Abfassung von *Zen no kenkyū* die epistemische Virulenz dieser Problematik unterschätzt hat, ob sei ihm überhaupt in voller Schärfe bewußt war – oder ob er sie durch seine Selbstabbildungstheorie des Bewußtseins für gelöst hielt.“²²⁷

Die Verbindung von intellektueller Anschauung und Religion könne Pörtner zufolge auf einer logischen Ebene zugänglich gemacht werden, wenn man voraussetzt, dass die intellektuelle Anschauung eine Allgemeinaussage repräsentiert, die sich „retrospektiv als die Norm aller möglichen Reflexionsaussagen erweist.“²²⁸ Folglich müssen alle Elemente unter ihr subsumiert werden können. Das erweist sich jedoch als unmöglich: die intellektuelle Anschauung ist Nishida zufolge *paradigmatisch* für den Idealzustand der Reinen Erfahrung und kann nicht selbst zu einem Element ihrer Menge werden. Sie bleibt sich immer außen vor. Schon daher kann die Form des Subsumtionsurteils S ist P nicht das Modell der Reinen Erfahrung sein, es kollabiert in sich als Identitätsmodell.

genau diesem Anti-Intellektualismus quasi eine intellektuelle Grundlage geben zu wollen, geht er doch nie so weit wie Nishitani es nahelegt. Das Denken und die Vernunft haben einen höheren Stellenwert bei Nishida als sie Nishitani ihm konzidiert.

²²⁴ In erster Linie durch den Popularisierer des Zen in den USA und Europa, Suzuki Daisetsu 鈴木大拙 (1870-1966) (im übrigen ein lebenslanger Freund Nishidas) und sein hier wohl bekanntestes Werk *Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*. O.W. Barth, Frankfurt (1986). Das lebendige Interesse des „Westens“ an „Einführungen“ in den Zen-Buddhismus dürfte sich auch am immensen Erfolg von Byung-Chul Hans *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Reclam, Reinbek bei Hamburg (2002) zeigen. Hier ist nicht der Ort, dieser Symptomatik weiter auf den Grund zu gehen.

²²⁵ Fichte (1845), S. 463.

²²⁶ Ebd., S. 464.

²²⁷ Pörtner (1990), S. 233.

²²⁸ Ebd., S. 266.

Nicht wie bei Fichte setzt das Ich ein Nicht-Ich, sondern es setzt sich selbst als immer größer werdende Einheit, die nicht die minimalste Spur eines „Anderen“, Diversen, zulässt. Zudem wäre es zweifelhaft, bei Nishida von einem „Ich“ zu sprechen. In der Sphäre der Religion, in der die „Verschmelzung von Gott und Mensch“ vollbracht ist, kann und darf es kein Ich geben. Wie stark intellektuelle Anschauung für Nishida mit dem Gotteserlebnis zusammenhängt, soll folgender Absatz verdeutlichen:

Wahre religiöse Erleuchtung ist weder ein auf dem Denken gründendes abstraktes Bewußtsein noch ein blindes Gefühl; sie ist das Selbsterfassen der tiefen Einheit, die dem Wissen und dem Willen zugrundeliegt. Aber das meint eben eine Art intellektueller Anschauung. Ein tiefes Sich-Bemächtigen des Lebens. Daher kann keine Klinge der Logik sie verletzen; daher kann kein Begehren sie bewegen. Sie ist die Basis aller Wahrheit und Erfüllung. Obgleich sie in mannigfaltigen Gestalten auftritt, muß, so glaube ich, diese anfängliche unmittelbare Wahrnehmung gemeinsamer Ursprung aller Religionen sein. Die Religion wiederum ist der Ursprung von Wissenschaft und Moral; Wissenschaft und Moral werden durch sie konstituiert.²²⁹

Von hier aus muss man den Kulminationspunkt der Rede von der unmittelbaren reinen Erfahrung und ihren Manifestationen in der Religion sehen.

2.2. Der Kulminationspunkt: Religion und Gottesbegriff

Nishidas System läßt sich, ungeachtet aller oben diskutierter Widersprüchlichkeiten und Probleme, als metaphysisches System bezeichnen, da er versucht, denkerisch die Strukturen einer Realität zu erfassen, die nicht allein durch die psychologische Erfahrung zugänglich sind. In seinem Nachfolgewerk *Anschauung und Reflexion im Selbstbewusstsein* wird Nishida *ausdrücklich* eine Metaphysik fordern, hier hat er sie in Ansätzen bereits konzipiert. In ZnK ist der Thema der Religion vorherrschend, wenn es hiernach auch lange Zeit nicht, und dann überraschend wieder in seine Geschichtsmetaphysik und besonders grundlegend in seinem letzten Werk „Ortlogik und religiöse Weltanschauung“ (*Basho no ronri to shûkyôteki sekaikan* 場所の論理と宗教的世界観) (1945) aufgenommen wird. Doch nicht erst in „Ortlogik und religiöse Weltanschauung“, sondern in ZnK erfährt man bereits, welche Rolle die Religion in bezug auf Selbst und Welt erhält. Wie Nishida aber im Abschnitt über die intellektuelle Anschauung erkennen läßt, ist die Religion „Ursprung von Wissenschaft und Moral; Wissenschaft und Moral werden durch sie konstituiert.“²³⁰ Zunächst soll daher gezeigt werden, wie Nishida das Gute erst moralisch, dann in seiner religiösen Dimension versteht.

2.2.1. Das Gute (zen 善)

In Teil 3 von ZnK, „Das Gute“, der schon 1906 als „Ethik“ vorlag, versucht Nishida, in einer Kritik „Ethischer Lehren“, die er in die drei Gruppen „heteronomistische“, „autonomistische“ und „intuitionistische“ Lehren einteilt, das gute Verhalten ihrer

²²⁹ ZnK, S. 68.

²³⁰ Ebd.

Handlungsmaximen zu bewerten. Er untersucht dabei einzelne ethische Positionen – nach welchen Kriterien er gerade diese Beispiele anführt, ist unklar. So ist der Konfuzianismus ein Vertreter einer „intuitionistischen“ Lehre, Hobbes Lehre eine Vertreterin der „heteronomistischen“ bzw. der „Autoritäts“-Lehre, die den Herrscher als moralischen Gesetzgeber an den Anfang (während Duns Scotus bei Nishida als Vertreter der Autoritäts-Lehre, die Gott an den Anfang stellt, auftritt).²³¹ Als Vertreter der autonomistischen Lehre, der sich Nishida am nächsten fühlt, untersucht er den Stoizismus, aber auch den Utilitarismus als Sonderform des Hedonismus des in Japan viel gelesenen Jeremy Bentham.²³² Die Darstellung der einzelnen ethischen Theorien ist klar strukturiert und nachvollziehbar, in jeder wird kritisiert, was dem Prinzip des Guten zu widersprechen scheint: entweder erklärten diese nicht den Grund dafür, warum wir das Gute tun sollen – wie die Autoritäts-Lehre –, versäumten es, der Natur des Menschen entgegenzukommen, wie der Stoizismus, oder könnten keinen „objektiven und zuverlässigen Standard“ für das Gute nennen wie der Hedonismus. Doch trotz dieser Beurteilung einzelner ethischer Auffassungen und Nishidas anschließender eigener Ausführung zum Guten, bleibt der Begriff des Guten moralphilosophisch unterbestimmt. Zum Einen nimmt Nishida tautologische Bestimmungen des Guten vor: „Das Gute ist die Selbst-Verwirklichung (self-realization) des Selbst“²³³, welche wiederum darin besteht „[d]ie größten Bedürfnisse des Selbst zu erfüllen und das Selbst zu verwirklichen“, was also hiesse, „die objektiven Bedürfnisse des Selbst zu realisieren, mit dem Objektiven in Einklang zu bringen.“²³⁴ Oder: „Das Höchste Gute ist also der Einklang mit der wahren Realität des Selbst [...] das Gute kann aus dem wahren Wesen der Realität des Selbst erklärt werden“, wie auch „Das Gute zu suchen und zum Guten zurückzukehren, bedeutet: die Wahrheit des Selbst zu erkennen“, usw. Thesen, die als Handlungsmaxime nicht nur ungenau sind, sondern sogar hinter die von Nishida kritisierten Lehren zurückgehen: ein Vertreter der Autoritäts-Lehre könnte problemlos behaupten, dass seine Theorie nichts anderes als *self-realization* sei, ebenso ein epikuräischer Hedonist. Was genau ist für Nishida ein ethisch gutes Verhalten? Er spricht von der *Kraft der Persönlichkeit* als vereinheitlichende Kraft des Bewusstseins, und doch ist die *Person* – die reale, anwesende, sich als soziales Wesen in einer Welt engagierendes „Mit-sein“ – in seinen Ausführungen über die Ethik absent. In einem repräsentativen, die Dimension des Gesellschaftlichen emphatisch ausblendenden Satz heißt es:

Wenn aber, wie oben beschrieben, die Bewußtseinsphänomene die einzige Realität sind, dann ist unsere Persönlichkeit als solche unmittelbar das Wirken der vereinheitlichenden Kraft des

²³¹ Neben Duns Scotus dürfte Kant für Nishida ein weiterer Vertreter der Autoritäts-Lehre sein: „Wenn es nun aber im Universum keinen obersten Richter über Gut und Böse gibt, verliert unsere Moral jegliche Bedeutung. Daher, sagen [die Vertreter der moralischen Gesetzgebung durch Gott], müssen wir als Garanten der Moral unbedingt die Existenz Gottes anerkennen. Kant ist ein Verfechter dieser Vorstellung.“ ZnK, S. 119. Es ist erstaunlich, wie Nishida trotz seiner Kant-Lektüre zu dieser Behauptung kommt.

²³² Die autonomistische Lehre – also die Lehre, die die Norm für das Gute im menschlichen Leben suche – wird von Nishida wiederum in die „1. rationalistischen oder intellektualistischen Theorien, die die Vernunft zur Basis machen; 2. die hedonistischen Theorien, die von den Emotionen der Lust und des Leids ausgehen 3. die handlungsorientierten Theorien, die die Willenshandlung ins Zentrum stellen“ eingeteilt. Nishida sieht seine eigene Theorie der letzten Gruppe zugehörig. ZnK, S. 151.

²³³ ZnK, S. 165.

²³⁴ ZnK, S. 175.

Universums; d.h. eine spezifische, den Umständen angepaßte Erscheinungsform der einzigen Realität, in der die Sonderung von Geist und Materie aufgehoben ist.²³⁵

So wie die Nicht-Vorhandenheit des Gegenüber – des Anderen oder auch des Du – paradoxerweise zu einer Negation des Selbst führt, die bei Nishida noch Bedingung für Gotteserfahrung ist, wiederholt sich hier die in seiner Erkenntnistheorie durchgeführte Auflösung des Subjekts durch die Nichtvorhandenheit eines transzendentalen Objekts auf der Ebene des Sozialen.

Mit anderen Worten: Selbstverneinung ist der konkrete Ausdruck der theoretischen Feindschaft zunächst gegen das Objekt und schließlich gegen das Subjekt selbst. So kann die Persönlichkeit, die der Person beraubt ist, zum Ersatz der Unbequemlichkeit werden, ein reales, durch ein Miteinander konstituiertes Selbst zu begründen:

Erst wenn die ganze Kraft des Selbst verbraucht ist, wenn das Bewußtsein des Selbst fast verschwunden ist, nur da, wo das Selbst seiner selbst nicht mehr bewußt ist, wird die Tätigkeit der wahren Persönlichkeit sichtbar.²³⁶

Die körperlose, a-soziale, rein dem Willen und der intellektuellen Anschauung zu Grunde liegende Persönlichkeit – die Form des Guten – gehorcht in ihrer selbstnegierenden Aktivität aber dem ausgezeichneten ethischen Verhalten der Redlichkeit (*shisei* 至誠). Die Redlichkeit ist Nishidas ethisches Ideal. Sie ist die „innere Notwendigkeit des Selbst“ aus der „Einheit von Denken, Fühlen und Wollen“²³⁷. Sie sei nach Nishida ein Gut an sich. Heute wirkt der Begriff der Redlichkeit befremdlich, da er mit naivem Vertrauen in Verbindung gebracht wird.²³⁸ Nishida selbst legt den Verdacht nahe, dass sie als einfache moralische Reinheit, Gutmütigkeit, Vertrauen verstanden werden kann: „Auch Christus hat gesagt, dass uns das Himmelreich offensteht, wenn wir wie die Kinder werden.“²³⁹ Wo in diesem Schema bleibt Platz für ein individuelles und auch gesellschaftliches Selbst? Nishidas Gleichung zufolge verschwindet das Selbst und ist Selbstaufgabe geradezu Bedingung für die Entstehung einer ethischen Gesellschaft. Wo der Einzelne und die Ansprüche des Individuums verschwinden, könne sich so etwas wie die nächste Ebene der Persönlichkeitsentfaltung erst bilden: die Gesellschaft. Eine Gesellschaft, in der (hier mag ein konfuzianischer Gedanke für Nishida ausschlaggebend gewesen sein) der Einzelne nichts und der Rang, dem er angehört, alles ist:

Mehr als die Befriedigung unseres Selbst befriedigt uns die Befriedigung dessen, das wir lieben oder der Gesellschaft, der wir angehören. Denn ursprünglich ist das Zentrum des Selbst nicht auf das Individuum beschränkt. Das Selbst einer Mutter liegt in ihrem Kind und das Selbst eines Untertanen in seinem Herrn.²⁴⁰

Nishida zufolge läßt sich diese Ansicht offensichtlich problemlos mit seiner Kritik an den „Autoritäts“- Lehren vereinbaren. Kurz: der von Nishida geforderte Inhalt des guten

²³⁵ ZnK, S. 171.

²³⁶ ZnK, S. 174.

²³⁷ Ebd.

²³⁸ Das japanische *shisei* 至誠 kann auch mit „Aufrichtigkeit“ und „reinen Herzens sein“ (*magokoro* 真心) übersetzt werden.

²³⁹ ZnK, S. 175.

²⁴⁰ ZnK, S. 181.

Handelns bleibt in seiner eigenen Theorie leer. Dass das Schöne und die Realität, sowie das individuelle, konkrete Selbst negierende „wahre Selbst“ und der Wille „an sich“ das Gute sind, ist keine Handlungsmaxime.

In der Sicht auf das Gute wird die Persönlichkeit dennoch zum Wertträger stilisiert. Freiheit, die in Bezug auf Willensfreiheit noch eine Rolle spielte, wird als ethischer Wert nicht thematisiert: sie wird sich im Gottesbegriff als ausgezeichnete Modus des Daseins Gottes hervortun. Für Nishida allerdings ist die Bestimmung des Guten konkret in der „*Erkenntnis des wahren Selbst*“ begründet. Dass die ontologische Pointe darin besteht, dass Erlangung des wahren Selbst immer Selbstaufgabe und Auslöschung der Individualität bedeutet – daraus macht Nishida kein Geheimnis:

Hier gehen Religion und Moral ineinander auf. Das Gesetz der Erkenntnis des wahren Selbst und der Vereinigung mit Gott liegt nur im Erfassen der Kraft der Einheit von Subjekt und Objekt. Um diese Kraft zu erlangen, müssen wir das falsche Ich töten, einmal den Begierden dieser Welt sterben und wieder auferstehen. (Mohammed sagte: Der Himmel liegt im Schatten des Schwertes.)²⁴¹

Hier läßt sich ein kontinuierlicher Fortgang von Individuum zur Gesellschaft zum wahren Selbst und schließlich zu Gott erkennen. Es überrascht, dass Nishida das Prinzip, das diese Entwicklung hervorbringt, in der Vernunft sieht.

2.2.2. Vernunft und Freiheit

Die Vernunft sei „nicht nur allen Menschen gemein, sie ist auch das Prinzip, durch das die objektive Realität entsteht.“²⁴² Kann die „objektive Realität“ systematisch-begrifflich in ein radikales Immanenzsystem des Bewusstseins gehören? Oben wurde bereits gezeigt, dass Nishida seinen Bewusstseinsmonismus nicht durchgängig aufrechterhält. Vielmehr verschiebt sich die Ebene des Monismus zum Ende von ZnK von einer dem Anschein nach radikal subjektivistischen zu einer objektivistischen Sicht, in der dennoch das Subjektive eingeschlossen sein soll. Hier findet sich so etwas wie eine rudimentäre Gesellschaftstheorie, wobei das Bewusstsein des Einzelnen nicht mehr als eine Zelle „dieses großen Bewusstseins“ – der Gesellschaft – sei. Vereinheitlicht werden die Einzelbewusstseine durch „Sprache, Sitten und Gebräuche, Institutionen und Gesetze, Religion und Literatur“ – kurz: die Kultur einer Gesellschaft. Diese ist für Nishida staatlich – der Staat (*kokka* 国家) sei der „Ausdruck eines kollektiven Bewusstseins“, der „Ursprung unseres Geistes“²⁴³. Die Entwicklung der Vernunft habe ihre erste Ebene jedoch in der Familie (*kazoku* 家族). Interessant ist, dass Nishida den Zweck einer Ehe nicht darin sieht, dass Frau und Mann (möglichst viele) Kinder hinterlassen. Diese Auffassung gehörte jedoch zu den ideologischen Paradigmen des japanischen Meiji-Staates, der sich selbst als Familienstaat (*kazoku kokka* 家族国家) auffasste. Nishida vertrat eine eher romantisch-idealistische Vorstellung vom Gut einer Ehe, die durch Platons berühmte These aus dem *Symposion* beeinflusst ist: „Platos ‚Symposion‘ enthält die Erzählung, dass Mann und Frau ursprünglich einen Leib besaßen und von Gott auseinandergeschnitten wurden. Daher sehnen sie sich bis heute

²⁴¹ ZnK, S. 187-188.

²⁴² ZnK, S. 116.

²⁴³ ZnK, S. 182.

nach einander.²⁴⁴ Das Ideal der „Wiedervereinigung“ von Frau und Mann sieht Nishida in der Ehe und in der Familie verwirklicht. Dort könne die gesellschaftliche Bedeutung der Vernunft aber nicht haltmachen: neben der Familie müsse der Staat „als eine Manifestation der Persönlichkeit angesehen werden, die das Ganze unserer Bewußtseinstätigkeit vereinigt“ – er sei die „bisher gewaltigste Manifestation eines einheitlichen kollektiven Bewußtseins.“²⁴⁵ Daher seien seine Gesetze und Strafen auch kein abstrakter herrschaftlicher Wille, sondern Ausdruck dieses kollektiven Bewusstseins selbst. Nishida formuliert jedoch über den Staat hinaus in sehr vereinfachten, rudimentären Zügen ein utopistisches Ideal: das der Menschheitsgesellschaft (*jinruiteki shakai* 人類的社会). Der Ehrgeiz der Persönlichkeit zielen gemeinhin auf den „Zusammenschluß einer Menschheitsgesellschaft, jenseits aller Unterschiede. Dieses Ideal“, so Nishida, „erscheint schon im Christentum des Paulus und bei den Stoikern“²⁴⁶ und sei nicht leicht zu realisieren. „Wir leben noch heute in einer Epoche bewaffneten Friedens.“²⁴⁷ Mehr läßt Nishida über sein utopistisches Menschheitsideal nicht verlauten. Pörtner bemerkt lakonisch: „Eine nähere Bestimmung (z.B. der materiellen und ökonomischen Seite) dieser Weltgemeinschaft bleibt Nishida schuldig.“²⁴⁸ Ein durch Freiheit bestimmtes, im weiteren Sinne humanistisches Ideal sucht man in dieser eher vage als pointiert zu beschreibenden Formulierung eines menschheitlichen Ideals vergebens. Täte man dieses, suchte man auch an der falschen Stelle: nicht an der *civitas hominum* war Nishida interessiert, sondern durchaus an einer augustinisch inspirierten *civitas dei*, wie Nishida in seinen Ausführungen zu Gott, Religion und der „Verschmelzung von Gott und Mensch“ (*jinshin gôitsu* 人神合一) verlauten lässt. Nishida hatte kein Interesse an einer realen materiellen und/oder ökonomischen Ausarbeitung dieser Weltgemeinschaft. Dieses Desinteresse an konkreten politischen und ökonomischen Gesellschaftsfragen bleibt bei Nishida bis zuletzt erhalten, was symptomatisch um so prekärer in denjenigen späteren Schriften auffällt, in denen „Geschichte“, „Staat“ und „Kultur“ explizit thematisch werden. Dazu aber erst ganz zum Schluss meiner Arbeit in Kapitel V. Kurzum, die Vernunft wird in die „Religion“ aufgelöst.

Das Prinzip prästablierter Versöhnung, das für Nishidas Weltgemeinschaft maßgebend ist, muss aber systemimmanent weiterhin der Logik der Reinen Erfahrung gehorchen, der Tatsache der „Welt“ und der Realität als Bewusstseinsphänomen. Eine Frage, die bislang nicht deutlich genug zur Sprache gekommen ist: welche Rolle spielt darin der Körper? Der Körper ist ein *nanten* 難点, ein schwieriger oder wunder Punkt bei Nishida. Wie bereits bei der Solipsismusfrage angedeutet, „gibt“ es keinen Körper im Sinne einer objektiv vorhandenen Realität: „Unser Körper ist nicht mehr als ein Teil unserer Bewußtseinsphänomene. Das Bewußtsein wohnt nicht im Körper, sondern der Körper im Bewußtsein.“²⁴⁹ Pörtner sagt daher: „Nie begegnen sich die Körper in einem Außerhalb.“²⁵⁰ Nishidas Ressentiment gegen das Physische steigert sich in ZnK bis zur Abwehrhaltung. An der einzigen anderen Stelle, an der der Körper thematisiert wird, lässt Nishida verlauten, dass nur Geistesschwache sich mit rein körperlichen Begierden

²⁴⁴ ZnK, S. 181.

²⁴⁵ ZnK, S. 183.

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ Pörtner (1990), S. 269.

²⁴⁹ ZnK, S. 77.

²⁵⁰ Pörtner (1990), S. 269.

zufriedengeben, und dass der Mensch sein Dasein „nicht im Fleisch“ friste, sondern „von seinen Idealen“ lebe.²⁵¹ Gleichzeitig wird die Haltung der Kyniker und Stoiker als lustfeindlich, negativ und inhaltlos kritisiert. Dennoch kann es keinen Zweifel geben, dass Nishida zum Zeitpunkt von ZnK die Thematisierung des Körpers kein Anliegen war, und wenn, dann ein nur sporadisch, widerwillig erwähntes. Der Körper wird ab den 30er Jahren dagegen zum paradigmatischen geschichtlichen Objekt stilisiert, wie der spätere Aufsatz „Der geschichtliche Körper“ (*Rekishiteki shintai* 歴史の身体) (1937)²⁵² zeigt. Zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Textes hat Nishida den „Schrecken“ des Körpers, dem der Mensch der Innerlichkeit mehr oder weniger „unfreiwillig“ begegnet, längst abgelegt und durch einen heroisierenden Körperbegriff ersetzt.

Dass die Substanz der Reinen Erfahrung konsequent bis zur Aufhebung der eigenen Körperlichkeit führen muss, ist Nishidas „Willen zur Einheit“ geschuldet. Das individuelle Bewusstsein „lebe“ daher nicht in seinem eigenen Körper, sondern ist prinzipiell für alle Menschen erfahrbar: „Unsere individuelle Subjektivität vereinheitlicht die Erfahrung des eigenen Selbst, die überindividuelle Subjektivität vereinheitlicht die Erfahrungen aller Menschen, und die natürliche Welt entsteht als Gegenstand der überindividuellen Subjektivität.“²⁵³ Doch kann der Einzelne nicht etwa entscheiden, in der „überindividuellen Subjektivität“ aufzugehen. Die Einheit, in die sich alle Phänomene auflösen und in der alle Phänomene ihre Ursache haben, hat einen „Stifter“, Gott: „Die ganze Realität folgt dem Schema der Selbstentfaltung eines einheitlichen Etwas. Gott ist der Einheitsstifter dieser Realität.“²⁵⁴ Hierin liege auch der Grund für die exklusive Stellung Gottes in der Immanenztheorie des Bewusstseins, wie Pörtlner behauptet. Gott sei Ursache und Ziel aller Bewusstseinsphänomene. Daher könne es auch keine individuelle Freiheit geben, eine Entscheidung selbst herbeizuführen.

Im Versiegen der Begrifflichkeit allgemein-rhetorischer Aussagen zu Moral und Individuum findet der Übergang zu Religion und Gott statt. Nishidas System in ZnK ist deterministisch, insofern sich in einer prästabilierten Vermittlung durch Gott die menschliche Freiheit erst ableite. So ist die menschliche Freiheit ein abgeleiteter Modus unendlicher Gottesgnade. Insofern ist Freiheit bei Nishida weniger als eine Suggestion: allein Gott als „Ursprung des Universums“ sei „absolut wirklich frei.“ In der knappen Thematisierung der Willensfreiheit versucht Nishida noch, den freien Willen aus der möglichen Entscheidung, einen Zustand *nicht* herbeizuführen und sich *anders* zu entscheiden, abzuleiten. Hier ist nun deutlicher zu sehen, dass alle Aussagen Nishidas über Individualität, Willensfreiheit, Persönlichkeitsentfaltung und das „wahre Selbst“ richtig verstanden im Kontext des zeit- und raumüberhobenen Gottesbegriffs verortet werden müssen:

Wenn wir dieser vereinheitlichenden Kraft den Namen *Persönlichkeit* geben, dann müssen wir Gott die dem Universum zugrunde liegende große Persönlichkeit nennen [...] Alle Dinge entstehen aus der Einheit Gottes, und in Gott ist alles *Aktualität* [...] ²⁵⁵

²⁵¹ ZnK, S. 168-169.

²⁵² In NKZ XII, S. 343-367.

²⁵³ ZnK, S. 201-202.

²⁵⁴ ZnK, S. 203.

²⁵⁵ ZnK, S. 204-205.

In Gott gehen alle Aussagen über den Menschen, über ein humanistisch auffassbares Ideal oder über originär menschliche Werte (eine Persönlichkeit, frei, Ursache der eigenen Handlungen zu sein) auf und im Hegelschen Sinne auch darin „zu Grunde“. Daher muss man mit Pörtner konstatieren: „Das System von ZnK, für das auch alles moralische Handeln nicht mehr als der Übergang von einem Bewußtseinszustand in einen anderen bedeutet, vermag – alles in allem – die Probleme verantwortlichen Handelns nicht zu klären.“²⁵⁶ Dies ist noch eine euphemistische Umschreibung angesichts der Welt, die sich Nishida vorstellt, in der Menschen mit der Substanz des Universums und dem Willen Gottes verschmelzen sollen. Dazu im folgenden mehr.

2.2.3. Selbstnegation, Gott und prästabilisierte Harmonie: überwundenes Subjekt?

Im letzten Abschnitt von ZnK widmet sich Nishida einer intensiven Diskussion über das religiöse Bedürfnis (*shūkyōteki yōkyū* 宗教的要求) und das Wesen der Religion (*shūkyō no honshitsu* 宗教の本質). Für Nishida ist es keine Frage, dass das religiöse Bedürfnis ein ursprünglich Menschliches, ein „auf das Selbst gerichtetes Bedürfnis“ ist und aus der Erkenntnis der Endlichkeit des Einzelnen resultiert. Die Religion sei „das Ziel des Menschen überhaupt und keinesfalls ein Mittel für andere Zwecke“²⁵⁷, es ist die leidenschaftlich antizipierte und endlich vollzogene Vereinigung mit Gott:

Denn Einheit ist das Alpha und Omega des Bewußtseins. Das religiöse Bedürfnis ist das Bedürfnis nach einer Bewußtseinseinheit in diesem Sinne; ein Bedürfnis nach Vereinigung mit dem Universum. Somit ist das religiöse Bedürfnis das tiefste Bedürfnis der Menschenseele.²⁵⁸

Nishida, der Kant und den Materialisten Dogmatismus vorwirft, übersieht den scholastischen Dogmatismus seiner eigenen Rhetorik. Auch Pörtner zufolge bestimmt Nishidas Ton in diesen letzten Passagen von ZnK eine „kerygmatisch-beschwörend[e]“ Emphase. Ungeachtet seiner prekären, suggestiven Sprache, soll im Folgenden dennoch versucht werden, dem *systematischen* Ort der Religion in Nishidas holistischer Theorie nachzugehen.

Systemamimmet beurteilt ist die Religion und die Verschmelzung mit Gott Abschluss, Grund und Ursache der Reinen Erfahrung in concreto. Der verborgene Grund für die Tatsache, auf einer Ebene möglicher Erkenntnistheorie und Logik von Subjekt und Objekt zu sprechen, und diese als solche zu bestimmen, sei nur durch die ursprünglich religiös motivierte Erfahrung gegeben, genauer: die Vertreibung aus dem Paradies, die bei Nishida zu einer originär menschlichen Disposition erklärt wird:

Mit der Differentiation und Entfaltung des Bewußtseins treten Subjekt und Objekt in Gegensatz zueinander, wenden sich Ding und Ich voneinander ab, entspringen im Menschen des Begehren und das Leid, reißt sich der Mensch los von Gott.- Das Paradies wird den Enkeln Adams lange verschlossen bleiben.²⁵⁹

An einer anderen Stelle, an der sich Nishida derselben Metapher bedient, heißt es:

²⁵⁶ Pörtner (1990), S. 270.

²⁵⁷ ZnK, S. 192. Hervorh. i. O.

²⁵⁸ ZnK, S. 193-194.

²⁵⁹ ZnK, S. 193.

Die Geschichte, dass unsere Ureltern vom Baum der Erkenntnis gegessen haben und von Gott aus dem Paradies vertrieben worden sind, meint wohl nichts anderes [als die Trennung von Gott und Welt, EL]. Der Sturz aus dem Paradies geschah nicht nur zu Zeiten Adams und Evas, er vollzieht sich in jedem Augenblick mitten in uns.²⁶⁰

Der Trauer um das verlorene Paradies wird durch den Willen zur „Rückkehr“ in Gott begegnet, die allerdings, wie im folgenden zu zeigen ist, recht drastische Konsequenzen hat. Zunächst zur Erinnerung: dass Reine Erfahrung als wahre Wirklichkeit keine Trennung, nur die *Ununterschiedenheit* von Subjekt und Objekt kennt, ist für Nishida durch die Tatsache der Existenz Gottes begründet. In Gott sei vollkommene Wahrheit, keine Teil- oder Halbwahrheit, wie sie durch Spaltung, Trennung, Diskontinuität, Destabilisierung, durch einen Riss oder durch Unvollkommenheit zustandekomme.²⁶¹ Die Einheit ist Alpha und Omega, das nicht etwa zu vervollkommende, sondern das sich immer schon vervollkommnende Ideal, weil dem Einzelnen keine Möglichkeit der Wahl gelassen wird. Das Individuum allein kann den Widersprüchen der konkreten Welt nicht begegnen – oder vielmehr – *es kann sich in diesen Widersprüchen nicht begegnen*. Insofern ist erstens Religion keine Frage des Glaubens, sondern das Prinzip der Realität schlechthin, und zweitens geht es darin um Selbsterlösung qua Selbsterkenntnis: „Nur die Religion ist die *Lösung* für das ganze Bewußtsein.“²⁶² Religion bedeute, dass das Selbst unmittelbar in sich Gott anschaut. Hier scheint ein eigentümlicher Mechanismus am Werk, denn zu wessen Nutzen sollte die Verschmelzung von Gott und Mensch sein, wenn Gott als „personifizierte“ Selbstgenügsamkeit gesetzt ist? Kommt das religiöse Bedürfnis letztlich nur dem „wahren Selbst“ zugute, scheint die Negation des Selbst nicht Selbstzweck zu sein. Im Gegenteil – Pörtner sieht die „Selbstbejahung“ dem System der Selbstwahrnehmung zu Grunde liegen. Der Verschmelzung von Gott und Mensch haften „ein unleugbar narzißtisches Moment an: das Ich will letztlich nur sich selbst. Gott soll sich beugen.“²⁶³ Aber ist die Synthesis von individueller und überindividueller Einheit ohne die Herabwürdigung, ohne das radikale Negieren eines außerordentlichen, mir selbst angehörenden Selbst möglich? Die Entfaltung der „Logik“ der Reinen Erfahrung scheint vielmehr auf Selbstvergessenheit und auf den Verlust des Selbst hinauszulaufen – das Erlangen des neuen, wahren Selbst (Nishida spricht ausdrücklich nicht von „Ich“) ist dann genau das nicht mehr, was es als unmittelbare Bewusstseinstatsache hätte sein können: ein sich selbst identifizierendes Selbstbewusstsein. Die Rückkehr zu Gott ist die Rückkehr zu einem *veränderten* Ursprung, und um diesen zu erreichen legt der Einzelne einen qualvollen Weg zurück. Das „Selbst“ in Selbstverlust und Selbsterlangung designiert jedoch zwei völlig entgegengesetzte Bedeutungen von Selbst. Zwar definiert Nishida die Religion apodiktisch als die „Beziehung zwischen Mensch und Gott“²⁶⁴ – eine Beziehung, die dadurch charakterisiert sei, dass der Mensch Gott mit „wahrer Ehrfurcht“ begegne, während Gott „uns zu sich heimkehren läßt.“²⁶⁵ Die Heimkehr zu Gott als grundlegendes Motiv dieser Beziehung impliziert aber ein geläutertes, neues,

²⁶⁰ ZnK, S. 213.

²⁶¹ Dass in als „diskontinuierlich“ zu beschreibenden Bewusstseinstatsachen – etwa im schlechten, unredlichen Verhalten noch eine Teil- oder Halbwahrheit enthalten ist, erklärt sich dadurch, dass sogar diese noch am alles vereinheitlichenden Ganzen der Reinen Erfahrung – Gottes – teilhat.

²⁶² ZnK, S. 194.

²⁶³ Pörtner (1990), S. 249-250.

²⁶⁴ ZnK, S. 194.

²⁶⁵ ZnK, S. 196.

überwundenes Selbst – ein Selbst, das kein Selbst mehr ist und dessen Askese einem recht verstandenen Begriff von Selbst noch zu egoistisch anmutet:

Aber allein durch Verzicht und Hingabe wird man den Geruch des Selbst nicht los, ist man noch nicht vom Gefühl wahrer Ehrfurcht erfaßt. Ausdrücke wie „das wahre Selbst findet man in Gott“ scheinen die Betonung auf das Selbst zu legen, aber gerade das Selbst von sich zu werfen, ist ein Mittel, Gott zu verehren.²⁶⁶

Selbst noch in der Diskussion des Geistbegriffs, in dem Nishida eine Vernunft postuliert, die das Prinzip der objektiven Realität selbst sei, deutet sich an, diese nur durch den „Untergang“ des subjektiven Selbst möglich ist. Auch der Wille, der von Nishida noch als Zustand, in dem das Objekt dem Subjekt folgt, bestimmt wird, müsse nun der objektiven Natur folgen, um sich zu verwirklichen.²⁶⁷

Konsequenterweise muss eine absolute Einheit ihre Objektivität voraussetzen und ihr Zustandekommen dadurch erklären, dass das subjektive Selbst seine kleine, begrenzte Einheit „gänzlich von sich wirft und in der objektiven Einheit aufgeht.“²⁶⁸ Die Einheit von Subjekt und Objekt stellt sich zum Ende von ZnK als objektive Einheit heraus; problematisch an dieser Sicht ist die Auffassung, dass hierin das „subjektive Bewusstsein“ überwunden sei. Man kann hier auch, symptomatisch für Nishidas Haltung zum „Ich“, erkennen, dass die Sprache, um ein vollständig abgelehntes Subjekt, Selbst oder Ich zur Schau zu stellen, kaum drastischer vorgehen kann. Die Rede von der „Vernichtung“, vom „Geruch“, vom „Töten des falschen Ich“, das Zitat des Mohammed, dass „der Himmel im Schatten des Schwertes“ liege, zeigen, dass Nishida theoretisch nicht einmal mehr am *physischen Überleben* eines realen Subjekts interessiert ist. Nishidas Theorie zufolge ist der Tod des Subjekts der direkte Weg zu Gott, weshalb die Liebe Gottes, die sich darin zeige, dass „Gott uns zu sich heimkehren läßt“ – eine Todesmetapher – als recht makaberer Liebesbeweis aufgefasst werden muss. Zugleich ist Selbstnegation, Selbstaufgabe und Selbstvernichtung auch Selbstzweck. Nur darum ist es in einer recht verstandenen Reinen Erfahrung als Erfahrung Gottes zu tun.

Wie einige Kommentatoren Nishidas, auch Pörtlner, gesehen haben, bleibt die ausdrückliche Erwähnung buddhistischer Autoren und ihrer Werke hinter denen christlicher Provenienz – Augustinus, Jakob Böhme, Meister Eckhart, Spinoza (der bekannterweise zum Katholizismus konvertierte), und die Bibel – zurück; und abgesehen von diesen Autoren überwiegt die Zitateanleihe bei „westlichen“ Philosophen gegenüber den „(ost)asiatischen“ um ein Vielfaches. Dennoch: Nishidas Nähe zum Buddhismus des Reinen Landes (*Jôdoshû* 浄土宗), bzw. des wahren reinen Landes (*Jôdoshinshû* 浄土真宗) scheint im letzten Teil von ZnK immer wieder durch. So verweist Nishida auf den Glauben an die Fremdkraft (*tariki* 他力) bei Shinran 親鸞 (1173-1263) und betont:

[Gott] zu lieben bedeutet, ihn zu erkennen. In den Lehren der Veden, im Neoplatonismus und im Buddhismus heißt es, daß wir Gott *erkennen*, im Christentum und im Jôdo-Glauben (dem

²⁶⁶ ZnK, S. 196.

²⁶⁷ „Als rein subjektiver könnte er [der Wille EL] nichts bewirken; nur indem er der objektiven Natur folgt, kann er sich verwirklichen. Wasser zu bewegen bedeutet, dem Wesen des Wassers zu folgen. Menschen zu beherrschen bedeutet, dem Wesen der Menschen zu folgen. Sich selbst zu beherrschen bedeutet, seinem eigenen Wesen zu folgen.“ ZnK, S. 117.

²⁶⁸ ZnK, S. 192.

Glauben an das Reine Land des Amida-Buddha) aber, daß wir Gott *lieben* und von ihm abhängen.²⁶⁹

Vor allem aber unterscheidet Nishidas Gottesvorstellung von der christlichen seine Leugnung eines transzendenten Gottes – denn wie das System der Reinen Erfahrung verlangt, widerspricht „[...] die Idee von einem transzendenten Gott, der von außen die Welt regiert, unserer Vernunft [...]“²⁷⁰, und daher sei Gott „kein transzendenter Schöpfer außerhalb des Universums, sondern der unmittelbare Grund dieser Realität.“²⁷¹ Mit so einer Auffassung löst sich das Theodizee-Problem bei Nishida, bzw. tritt als solches, anders als bei Leibniz, erst gar nicht auf. Das Böse ist die Verkennung der Realität, eine grobe Fehleinschätzung derjenigen, die noch nicht zum wahren Selbst in der Verschmelzung mit Gott vorgedrungen sind, eine unvollkommene Sicht der Realität. Hier schließt sich bereits ein kleiner Kreis: Leibniz wird zum Stichwortgeber von Nishidas Realitätsauffassung. Zwar nimmt die Relevanz von Gottesbegriff und Religion in Nishidas Schriften ab der Veröffentlichung des Aufsatzes „Denken und Erleben“ (*Shisaku to taiken* 思索と体験) (1915) wieder ab, jedoch nur, um ab den 30ern, besonders aber in Nishidas letzten Lebensjahren (1941-45) umso stärker wieder in den Vordergrund zu rücken. Eine der wichtigsten programmatischen Schriften Nishidas, „Hin zu einer Religionsphilosophie mit (der Idee) der prästablierten Harmonie als Leitfaden“ (*Yotei chōwa wo tebiki to shite shūkyōtetsugaku e* 予定調和を手引として宗教哲学へ) (1944), von der in Kapitel V.3. die Rede sein wird, legt davon Zeugnis ab.

In ZnK ist das Böse ein Mängelphänomen. Diese Ansicht hilft zwar, das Problem des Substantialismus zu vermeiden (obgleich dieses durch die erkenntnistheoretische und ontologische Bestimmung der Reinen Erfahrung reinstalled wird), bleibt bei Nishida aber nichts anderes als Setzung:

Eigentlich gibt es in der Welt weder das absolut Wahre, Gute und Schöne noch das absolut Falsche, Schlechte und Häßliche. Die letzteren werden immer dann sichtbar, wenn wir abstrahierend nur die eine Seite der Dinge betrachten, auf diese Weise ihren Gesamtaspekt verfehlen, d.h. parteiisch urteilen und gegen die Einheit des Ganzen verstoßen [...]

Nach Augustinus gibt es das Böse in der Welt ursprünglich nicht. Die ganze von Gott geschaffene Natur ist gut. Böse ist nur der Mangel an Wesen. Gott schmückte die Welt wie ein schönes Gedicht mit Gegensätzen. So wie der Schatten die Schönheit eines Bildes erhöht, so erscheint vor dem wissenden Blick die Welt schön, obgleich die Sünde in ihr ist.²⁷²

Zum Schluss des Kapitels wäre zu klären, inwiefern Nishidas System der Reinen Erfahrung tatsächlich ein holistisches metaphysisches System der Realität ist. Insofern erkenntnistheoretische und ontologische Prinzipien (Erfahrung und Bewusstsein des Individuums, Unmittelbarkeit und Einheit allen „wahren“ Seins) in Anschlag gebracht werden, müssen sie sich auch als solche prüfen lassen. Sie halten allerdings einer Kritik nicht stand, die das denkende, Unterscheidungen treffende und negierende Subjekt ins

²⁶⁹ ZnK, S. 220. Nishida belegt den Verweis auf die Fremdkraft bei Shinran nicht. Wie in seinem gesamten späteren Werk beschränken sich Nishidas Verweise und Referenzen auf buddhistische Lehren auf deren Nennung.

²⁷⁰ ZnK, S. 197.

²⁷¹ ZnK, S. 199.

²⁷² ZnK, S. 184-185.

Spiel bringt, das – wie oben deutlich geworden sein sollte – nicht „wegzudenken“ ist. Liegt der Grund für diesen „Fehler“ des Systems möglicherweise in einer neben der Vermischung psychologischer und philosophischer Motive weiteren Vermischung von Disziplinen – der von Erkenntnistheorie und Ontologie? Schließlich muss sich eine Philosophie, die Aussagen über die „Realität“ zu treffen können meint, entscheiden, ob sie diese durch ein dasselbe vermittelnde Subjekt trifft oder die Seinsstrukturen als „gegeben“ annehmen zu können meint. Bei Nishida fällt beides in eins. Heuristisch-analytische Kriterien sucht man hier vergeblich, die eine sinnvolle Begründung für diese Vermischung darstellen könnten.

Die lebenslange philosophische Anstrengung Nishidas, ein holistisches System ohne Rückgriff auf das denkende Subjekt sowie ohne materialistisches Gegengewicht zu konstruieren und sich dabei eines anti-aufklärerischen, anti-modernen Habitus zu bedienen, muss allerdings auch als Symptom eines tieferliegenden Problems identifiziert werden, auf das hier allerdings nur vorläufig eingegangen werden kann. Der Vulgäridealismus, von dem oben die Rede war, gilt hier nicht nur für seine Erkenntnistheorie, sondern auch für Nishidas gesellschaftspolitische Vorstellungen, sowie die seiner gesellschaftlichen Klasse der japanischen Bildungsaristokratie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. So konzidiert Thomas Nipperdey in seiner *Deutschen Geschichte* der kulturpolitischen Ideologie des deutschen Bürgertums vor 1914 eine Symptomatik, die nicht nur auf die deutsche gebildete Oberschicht, sondern auch auf das japanische Bildungsbürgertum zutrifft. Es lohnt, die Passage, in der Nipperdey seine Diagnose entwickelt, in voller Länge zu zitieren:

Mit solchen Ideen über Staat und Gesellschaft [Professorenideologie und Historismus, die Orientierung der Politik nicht an Klassen und Konflikten, sondern an idealen Zwecken und paternalistischer Integration] hängt die aufklärungskritische, idealistisch-romantische Tradition in Deutschland zusammen: die Kritik an Positivismus, Empirismus und Utilitarismus und der Materialismusverdacht, die Kritik an den Einseitigkeiten von Rationalismus und Intellektualismus, die philosophische Revolte gegen Fragmentierung und Verfehlung des „Lebens“ [...] Daraus konnte sich – nach 1918 – ein antiliberales, antidemokratisches, ja antihumanes Denken entwickeln. [...] Der Vulgäridealismus war das Bekenntnis zu „idealistischen“ Idealen, hohen und erhebenden Zielen und Normen [...] Daraus entsprang z.B. die Verehrung der großen Männer, der Helden im Gegensatz zu den Händlern [...], die Neigung zu heroischen Mythen, zu Monumentalität und Pathos, zum Spartanischen und Kriegerischen. [Vulgäridealismus] bedeutete auch Anti-Materialismus, Kritik der Ideen des materiellen (zivilisatorischen) Fortschritts, Kritik des „Westens“, den man mit all dem identifizierte.²⁷³

Obwohl es an dieser Stelle noch zu früh ist, die Bewertung Nishidas als Philosophen kritisch zu thematisieren, möchte ich in einem kurzen Ausgriff auf die Bewertung von ZnK durch Nishida selbst den Übergang zu seiner entwickelteren Ortlogik darstellen. Die „Kritik des Westens“, die ausdrücklich erst in seinen kulturhermeneutischen Schriften ab 1934 thematisch wird, deutet sich bereits in den 20er Jahren an. Hier dürfte sich zeigen, dass die weitere Entwicklung seines Denkens weniger durch die selbst erkannte Fehlerhaftigkeit früherer Theoreme, sondern vielmehr durch einen völligen Paradigmenwechsel in Bezug auf die Einschätzung des eigenen Werkes motiviert wurde.

²⁷³ Nipperdey (1990), S. 815, S. 818.

So hat Nishida seine frühere, in ZnK entwickelte Position nicht etwa kritisch reflektiert, sondern in Bezug auf die „kulturelle Selbstverortung“ radikalisiert. Bereits 1927, im Vorwort seiner Ortlogik, heisst es:

Es stimmt, dass es in der prächtigen Entwicklung der westlichen Kultur, in der das Sein zur ideellen Form und das Gute zur Formgebung gemacht wird, viel Beachtenswertes und Lernenswertes gibt. Liegt aber nicht im Grunde der östlichen Kultur, die unsere Vorfahren seit einigen tausend Jahren überliefert haben, etwas verborgen, das die Form des Formlosen sieht (*katachi naki mono no katachi wo mi* 形なきものの形を見) und die Stimme des Stimmlosen (*koe naki mono no koe wo kiku* 声なきものの声を聞く) hört? Unser Herz fordert dieses, und bewegt von dieser Notwendigkeit möchte ich versuchen, diesem eine philosophische Grundlage zu geben.²⁷⁴

Auch, was die Selbstauskünfte des späteren Nishida angeht, hat man es mit einem politisch motivierten Apologeten seines früheren Denkens zu tun. Im Vorwort der 1936er-Auflage von ZnK heisst es:

Die Welt der unmittelbaren Erfahrung und die Welt der reinen Erfahrung, wie sie in diesem Buch erörtert wird, denke ich heute als die Welt der geschichtlichen Realität. Die Welt der handelnden Anschauung und die Welt der Poiesis ist genau das, was die Welt der reinen Erfahrung eigentlich ist.²⁷⁵

Die Welt der geschichtlichen Realität meint in diesem Zusammenhang die Welt der geschichtlichen Realität *Japans*. Nishida hat einen Perspektivenwechsel vorgenommen, der die frühere Philosophie *als* Geschichtsmetaphysik des modernen japanischen Staates zu retten vermag. Obwohl das Problem des Selbstorientalismus bei Nishida deutlich zutage tritt, soll im folgenden versucht werden, sich methodisch weiterhin an der philosophischen, d.h. kategorienkritischen Analyse zu orientieren. Eine Dekonstruktion der Ortlogik als *philosophisches* System dürfte dann auch eine Kritik an den sie implizierenden gesellschaftsideologischen Formen nach sich ziehen.

²⁷⁴ Elberfeld (1999a), S. 40; NKZ III, S. 255. Vorwort (*jô* 序) zu *Vom Wirkenden zum Sehenden* (*Hataraku mono kara miru mono e* 働くものから見るものへ) (1927).

²⁷⁵ NKZ I, S. 3, Elberfeld (1999a), S. 23.

KAPITEL II

DIE IDENTITÄT DES NICHTS. DIE AUFLÖSUNG DES SUBJEKTS IN DEN „ABSOLUT FREIEN WILLEN“ UND DAS „ABSOLUTE NICHTS“ (1915-1926)

Objectivity, in a sense, disappears in absolute nothingness, but so, too, does subjectivity.²⁷⁶
Robert J.J. Wargo

Nishidas Schaffen nach der Veröffentlichung von ZnK zentriert sich um eine genauere, konkretere Bestimmung des Begriffs des Selbstbewusstseins, ausgedrückt durch die unmittelbare Erfahrung. Dabei ist die Frage nach der Möglichkeit der Selbsterkenntnis durch ein als unmittelbare Anschauung gedachtes Selbstbewusstsein leitend. 1915 erscheint ein Sammelband mit Aufsätzen zu diesem Thema, *Denken und Erleben* (*Shisaku to taiken* 思索と体験).²⁷⁷ Im Vorwort gibt Nishida zu verstehen: „Der Titel *Denken und Erleben* bedeutet lediglich, dass es sich um von mir Gedachtes und Erlebtes handelt. In Kyoto wurde mein Denken zu Anfang vor allem von den Behauptungen des Neukantianismus (*junronriha* 純論理派, eigentl. „Schule der Reinen Logik“), z.B. von Rickert, und der Theorie der *reinen Dauer* von Bergson bewegt.“²⁷⁸ Diese Einflüsse sind, verglichen mit ZnK, relativ neu. Nishidas Beschäftigung mit Bergson und Husserl begann erst ab 1913 bzw. 1915.

In *Denken und Erleben* findet sich auch der Aufsatz „Das Verstehen in der Logik und das Verstehen in der Mathematik“ (*Ronri no rikai to sûri no rikai* 論理の理解と数理の理解), der 1912 entsteht.²⁷⁹ Hier geht es Nishida in erster Linie um eine Bestimmung des Selbstbewusstseins als „selbst-repräsentatives System“, eine Idee, die er durch Royces Metaphysik in Verbindung mit Dedekinds Darstellung der Unendlichkeit für seinen Selbstbewusstseinsbegriff fruchtbar zu machen versucht. Zwei Dinge scheinen hier auf den ersten Blick neu: zum Einen konzentriert sich Nishida vornehmlich auf Logik und Mathematik, um seinen Begriff von Selbstbewusstsein zu erweitern, zum Anderen ist der Begriff des Selbstbewusstseins (*Jikaku*) die Neubestimmung der vormaligen, noch zu „psychologistischen“ Reinen Erfahrung. In *Anschauung*²⁸⁰ und *Reflexion im Selbstbewusstsein* (1917), im Folgenden *Anschauung*, der ersten zusammenhängenden Abhandlung, die Nishida nach ZnK herausgab, fließen die Ergebnisse aus „Das Verstehen“ sowie *Denken und Erleben* ein. Wie Nishida hier eine Neubestimmung seiner Position in ZnK, insbesondere seines Unendlichkeitsbegriffs, versucht, soll in II.1.1. dargestellt werden. Gleichwohl kann hier auch Nishidas Skepsis

²⁷⁶ Wargo (2005), S. 175.

²⁷⁷ In NKZ I (1966), S. 201-420.

²⁷⁸ Vorwort zu „Denken und Erleben“, NKZ I (1966), S. 203; Elberfeld (1999a), S. 24.

²⁷⁹ In NKZ I (1966), S.250-267.

²⁸⁰ Der Begriff der Anschauung wird im Sinne der Intuition (*chokkan* 直観, im Verlauf der Abhandlung auch *chokkaku* 直覚) verwendet. Ich benutze das deutsche Wort, um von der Bedeutung der „Eingebung“ zu unterscheiden, obwohl Nishida diesen Unterschied nicht immer geltend macht, besonders, wenn er von der „künstlerischen Intuition“ spricht: „Diese Äußerungen [von Conrad Fiedler und Max Raphael] über die künstlerische Intuition (*geijutsuteki chokkan* 芸術的直観) zeigen alle die Wahrheit der Erfahrung.“ NKZ II, S. 95. Gemeinhin ist auch nicht der Kantsche Begriff von Anschauung gemeint, obwohl Nishida sich dessen bedient. Siehe Abschnitt 13, in dem Nishida Kants Bestimmung der Bedingung der Erkenntnis eines Gegenstands (KrV, B 125) im Original zitiert. NKZ II, S. 65.

gegenüber logisch-mathematischen Systemen gezeigt werden. Die Verwertung Royces, Dedekinds, Cantors und Rickerts durch Nishida ist jedoch lediglich eine Alibidiskussion, deren Schein erst durch die Einführung des Fichteschen Begriffs der „Tathandlung“ abgelegt wird.

Nishida bemüht hier den Begriff der „Tathandlung“, um der „Schule der reinen Logik“, die den Charakter der Unmittelbarkeit sowie das reziproke Durchdringen von Bedeutung und Existenz, Wert und Sollen nicht genügend erkannt habe, die aktive Selbstsetzung des Ich gegenüberzustellen. Hiermit weicht Nishida allerdings von seinem Standpunkt in ZnK ab, demzufolge nicht Selbstsetzung den absoluten *Anfang* markiert, sondern das System sich erst in der unendlichen selbstgenerierenden Einheit erhält und sich selbst ständig „außen vor“ ist.

Fichte ist in *Anschauung* als theoretischer Stichwortgeber deutlich präsent, wenn es auch keine Stelle gibt, an der die Fichteschen Gedanken aus der *Wissenschaftslehre* (1794) ausführlich diskutiert werden.²⁸¹ In der Frage nach der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Erkenntnis reinen Selbstbewusstseins tritt schließlich Fichtes Vermächtnis virulent hervor. Dennoch soll die Frage nach der Erkenntnis des Selbstbewusstseins an systematischer Stelle sowohl Nishida-immanent als auch durch den jeweiligen klassischen Kontext erhellt werden. Der klassische Kontext dieses Problems findet sich zum Einen im Kantschen Verständnis des Selbstbewusstseins als das „Ich denke“ und seiner einschlägigen Kritik am „Paralogismus der rationalen Psychologie“, zum Anderen in Fichtes Idee der absoluten Selbstsetzung des Ich, deren Kontrastierung mir im Hinblick auf das Nishidaschen Subjektverständnis erhellende Schlüsse erlaubt. Dabei geht es mir weniger um die Überprüfung der jeweiligen Argumente *für* und *gegen* die Möglichkeit vollständiger Selbsterkenntnis – dazu verweise ich auf Kapitel I. 1.3.2. –, sondern um die Frage nach den *Konsequenzen* des jeweiligen Subjektverständnisses in Bezug auf die Möglichkeit von Selbstbestimmung und Freiheit bei Nishida – kurz, nach der Bedeutung des jeweiligen Verständnisses für einen emanzipatorischen Subjektbegriff. Angeregt durch die Lesart Slavoj Žižeks sehe ich in Kants Bestimmung eines „sich selbst entgehenden“ Subjekts die Möglichkeit autonomen Handelns, welches in der absoluten Selbstsetzung des Ich bei Fichte verunmöglicht wird. Von einer Kritik an Fichtes Idee der Subjektsetzung aus möchte ich zeigen, dass Nishidas Tendenz *zu* Fichte und *gegen* Kant nicht nur seine hypertroph idealistische Idee einer Ortlogik vorbereitet, sondern die Idee des Subjekts ad absurdum führt (II.1.2.). Im Hintergrund steht dabei die Frage, ob Nishida ein objektives System zu begründen vermag, dessen Prinzip – angeregt durch Fichte – allein die Aktivität des Selbstbewusstseins ist. Nishidas Überlegungen dazu sind einem ständigen Umschlagen in die reine und somit gegenstandslose Subjektivität ausgesetzt: die Opposition von Subjekt und Objekt wird im Subjekt entschieden. Doch hängt dieses Subjekt *als Subjekt* theoretisch in der Luft, weil es sich nicht einem Gegenüber verorten kann.

Es wird sich zeigen, dass der „Joker“, den Nishida zum Schluss seiner Ausführungen aus dem Ärmel zieht, aus dem Unwillen entsteht, dem Subjekt eine logische Grundlage zu geben – der Ausweg in die mystische Sprache des „absolut freien Willens.“ Dazu

²⁸¹ Die erste Bezugnahme auf Fichte findet sich im Vorwort: „Was ich mit Selbstbewußtsein bezeichne, ist natürlich nicht dasselbe, was die Psychologen darunter verstehen, vielmehr handelt es sich um das Selbstbewußtsein des transzendentalen Ich. Es ähnelt der Tathandlung bei Fichte [...] Falls ich mein Ziel erreicht haben sollte, kann ich nun, indem ich der Position Fichtes einen neuen Sinn gebe, den gegenwärtigen Neukantianismus und Bergson von einer tieferen Grundlage aus miteinander verbinden.“ NKZ II (1966), S. 3, Elberfeld (1999a), S. 27-28.

mehr in II.1.3., wo auch von Nishidas neuem philosophischem Terminus der „Welten“ kritisch zu reden sein wird, der sich bis in seine Spätphilosophie durchhält. Als Übergangstext von *Anschauung* zu „Ort“ (1926) gilt *Kunst und Moral* (1923). Hier wird die Entwicklung der mystischen Sprache des absolut freien Willens zu einer „Philosophie der Innerlichkeit“ um 1923 in *Kunst und Moral* in II.1.4. in Kürze darzustellen sein. Neben der „religiösen Eingebung“ ist für diese in erster Linie die „künstlerische Anschauung“ maßgeblich. Eigens problematisieren möchte ich hier Nishidas Rhetorik des „konkreten Standpunkts“ als „Standpunkt aller Standpunkte“ und durch die Unterscheidung von Rhetorik und Semantik hinterfragen, was es mit der suggerierten „Konkretion“, Nishidas philosophischen Ideal, auf der *semantischen* Ebene auf sich hat. Die einzelnen Begrifflichkeiten in *Kunst und Moral*, wie Nishida sie entlang eines elitäristischen und doch erschreckend verkürzten Kulturverständnisses entwickelt, sollen nicht eigens thematisiert werden; Nishidas Entwicklung zu einem sich sukzessive radikalisiertem Irrationalismus sowie einer in „Ort“ radikalisierten verdinglichenden Rhetorik lässt sich indes bereits hier ablesen.

Hiernach wird der nächste Einschnitt in der denkerischen Entwicklung Nishidas diskutiert: die Ortlogik, die ich – des Paradoxons bewusst – als intuitionistische Logik verstehe (II. 2.) Der Aufsatz „Ort“ (1926) stellt dabei Nishidas reife Überlegungen zur Problematik der Subjekt-Objekt-Einheit dar. Nishida versucht hier um ein weiteres eine Neubestimmung des Subjekt-Begriffs jenseits der bereits in ZnK in Abrede gestellten Dichotomie von Subjekt und Objekt. Die sogenannte „Prädikatenlogik“, sowie eine Logik des Ortes, den er mit dem „Nichts“ identifiziert, sollen diese leisten, wobei der Begriff „Logik“ irreführend ist, wie ich zeigen werde. Nishida scheint zumindest seiner Rhetorik nach eine logisch begründete Ontologie für die Selbstbewusstseinsproblematik in Anschlag bringen zu wollen. Dabei überführt Nishida die Problematik des Selbstbewusstseins in die Diskussion des Nichts-Begriffes. Hierbei wird von den grundlegenden Aspekten der Ortlogik im Ausgang vom Selbstbewusstsein zu sprechen sein (II. 2.1.) und Nishidas Ansatz sowohl sachlich wie auch methodisch kritisch reflektiert.

Nishidas Leitthese zufolge wird durch die Überführung der Selbstbewusstseinsproblematik in das „absolute Nichts“ die Substantialisierung des Selbstbewusstseins, die durch die Annahme des „Subjekt-Objekt-Dualismus“ angeblich geleistet werde, verhindert. Die Widerlegung dieser Behauptung bildet die Hauptthese dieses Kapitels. Ich werde sie an systematischer Stelle darlegen und zeigen, dass Nishidas Nichts- und Selbstbewusstseinsbegriff im Gegenteil eine Substantialisierung (II. 2.1.1.) erfährt. Methodisch kann diese These an der logischen Begründung eines unendlichen oder unbestimmten Urteils im Antinomienkapitel der KrV plausibel gemacht werden.

Im Anschluss soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern es sich bei der Ortlogik um eine *Logik* des Ortes handelt. Um Nishidas Prädikatenlogik zunächst plausibel darzulegen, stelle ich daher im Anschluss Nishidas Verständnis des Subsumtionsurteils als „Prädikatsebene“ des absoluten Nichts dar (II. 2.1.2.). Darauf erfolgt eine Kritik aus der Perspektive der Hegelschen Begriffslogik, die ebenso wie Nishida das konsequenzreiche Verhältnis der logisch-ontologischen Beziehung von Subjekt und Prädikat in den Mittelpunkt ihres Interesses rückt.

Abschließen möchte ich dieses Kapitel und die Kritik an der Ortlogik mit einer Darstellung ihrer Interpretation durch R.J. Wargo, der die meines Wissens umfangreichste Ausarbeitung der Nishidaschen Philosophie in einer westlichen Sprache

vorgelegt hat (II. 2.2.1.). Meine Analyse in II. 2.2.2. fokussiert sich zum Einen auf eine simple logische Dekonstruktion der (apologetischen) Interpretation durch Wargo, zum Anderen möchte ich schließlich in Art eines allgemeinen Rundumschlags in II. 2.2.3. durch das Programm der Hegelschen WL den Kontrast zu Nishida herausarbeiten, der sich an der Frage entzündet, was der zugleich einfache, wenngleich immer wieder zu Missverständnissen führende Begriff einer Logik meint, die sich als Ontologie versteht.

1. Die (Un-)Möglichkeit der Erkenntnis reinen Selbstbewusstseins. Von „Das Verstehen in der Logik und das Verstehen in der Mathematik“ (*Ronri no rikai to sûri no rikai* 論理の理解と数理の理解) (1915) bis „Kunst und Moral“ (*Geijutsu to dōtoku* 芸術と道徳) (1923)

„Ich kann nicht bei der Erkenntnistheorie stehenbleiben, sondern fordere eine Metaphysik“, schreibt Nishida im Vorwort zu *Anschauung*.²⁸² Diese Äußerung richtet sich gegen die neukantianische Schule, von der Nishida beeinflusst war, die er aber mit Hilfe des Fichteschen Gedankens der Selbstsetzung zu überwinden suchte. In *Anschauung* gibt es keine apodiktische Antwort auf das Problem der Möglichkeit der Selbstreflexion. Vielmehr scheint es, als wolle Nishida einerseits die Gefahr eines „verobjektivierten“ Selbstbewusstseins vermeiden, das notwendigerweise dadurch entsteht, dass ich mir „mein Selbst zum Gegenstand mache“ – Nishida zufolge wäre es dann bereits nicht mehr das, was es „wirklich“ ist –, andererseits suggeriert seine Begriffsbestimmung „Selbstbewusstsein“ als einheitliches, unendlich in sich reflektiertes System, dass Selbstreflexion nicht nur möglich, sondern geradezu gegeben ist – durch den „Akt“, die Fichtesche Tathandlung.

Im Folgenden soll durch einen kurzen Rückgriff auf den kurz vor *Anschauung* entstandenen Text „Das Verstehen in der Logik und das Verstehen in der Mathematik“ (1915), hiernach *Das Verstehen*, gezeigt werden, wie sich Selbstreflexion zur Dedekindschen Definition von Unendlichkeit – den Nishida für seinen Ausführungen heranzieht – verhält. Es wird sich zeigen, daß die Dedekindsche Definition, auf das Selbstbewusstsein, bzw. „das eigene Ich“ angewandt, eine Aporie erzeugt, die diese Definition für selbstreflexionelle Systeme untauglich macht.

Im Anschluss thematisiere ich das Problem der Selbstreflexion als Fichtes Ich-Setzung einerseits und andererseits als den Kantschen „Paralogismus der rationalen Psychologie“, dessen „Ich denke“ „nichts anderes als transzendente Prädikate“²⁸³ enthält. Kants Ablehnung eines sich selbst erkennenden Subjekts als „transzendentaler Schein“ und Fichtes Propagierung reiner Selbsterkenntnis in der „intellektuellen Anschauung“ sollen dabei kontrastiert und Fichtes idealistische Setzung kritisch betrachtet werden. Nishidas Nähe zu Fichte wird insofern problematisiert, als Nishidas erneute Flucht in die irrationalistische Sprache des „reinen“ freien Willens als ein Symptom seines hypertrophen Idealismus gewertet wird.

Das vorliegende Kapitel verzichtet auf die Diskussion von Einzelproblemen in *Anschauung*. Dazu gehört die Opposition von Sinn und Sein im Identitätsurteil, die Nishida bei Rickert aufgreift; sowie die Diskussion verschiedener „a priori“ oder a

²⁸² NKZ II (1966), S. 6, Elberfeld (1999a), S. 30.

²⁸³ KrV B401-402 (1923).

priorischer Systeme, die von Emile Picards Definition des Grenzpunkts²⁸⁴ ausgeht. Auch die theoretische Anlehnung an Bergsonsche Theoreme wie die reine Dauer (*durée pure*) sowie den *élan vital* muss unthematisiert bleiben, wie auch Nishidas Versuch, das *me on* sowohl in Anlehnung wie in Abgrenzung an Hermann Cohen²⁸⁵ zu bestimmen. Der Grund dafür liegt in der Systematik dieser Arbeit: die zentrale Problematik ist die Nishidasche Bestimmung des Selbstbewusstseins bzw. des Subjekts, hier insbesondere die Frage nach der Möglichkeit totaler Selbstreflexion. Insofern Nishidas Diskussion von Einzelproblematiken nicht zwingend neue Bestimmungen dieses Begriffs (Selbstbewusstsein, Subjekt und Selbstreflexion) erlauben, bleiben sie unberücksichtigt. Wieweit die Einzelprobleme auch für eine Auswertung der denkerischen Entwicklung Nishidas interessant sein mögen, führen sie Nishidas bislang rein intuitionistisch gedachten Selbstbewusstseinsbegriff nicht weiter. Der Grund wird auch darin zu finden sein, dass es Nishidas Beschäftigung mit einer Vielzahl von modernen erkenntnistheoretischen Positionen stets um Abgrenzung zu ihnen geht.

1.1. Unendlichkeit in „Das Verstehen in der Logik und das Verstehen in der Mathematik“ (1915)

Im 1915 publizierten Aufsatz *Das Verstehen* untersucht Nishida mit einem kritischen Blick auf Rickerts Unterscheidung des Begriffs des Einen als Begriff der reinen Logik und der Zahl „Eins“ in der Mathematik, die Möglichkeit, ob „alles logische Verstehen auf diese Weise die immanente Entwicklung eines allgemeinen Etwas, d.h. eine Art produktiver Tätigkeit ist.“²⁸⁶

Zentral ist bei Nishida hierfür die Tätigkeit des logischen Schließens, das nicht einfach nur eine bereits gemachte Erfahrung wiederhole, sondern als „Entwicklung“ von einem Allgemeinen zum Besonderen gesehen werden müsse. Bereits das einfachste Schema eines logischen Urteils, das Identitätsurteil A ist A, zeige einen *Unterschied*, und nicht einfach die *Wiederholung* desselben A an: „Das Urteil ‚A ist A‘ ist eine gleichzeitig auf sich selbst und auf das andere gerichtete Funktion.“²⁸⁷ Nur wenn im einfachen Urteil der Identität die Veränderung mit eingeschlossen sei, so Nishida, sei „der Satz von der Identität ein Prinzip der Realität.“²⁸⁸ Der Bezug auf das Andere in diesem allgemeinen Satz sei gerechtfertigt durch seine Vermittlung mit dem Besonderen. „Alles Allgemeine bewegt sich aber aus sich selbst, es ist mit sich selber identisch und zugleich differenziert es sich prozesshaft. Darum kann der logische Satz der Identität (‚A ist A‘) [...] logische Evidenz beanspruchen und zum Prinzip logischen Verstehens werden.“²⁸⁹ Nishida geht es hier um das Prinzip eines unendlichen, selbsterhaltenden Allgemeinen, dem Rickerts einfache Unterscheidung eines „homogenen“ Mediums der Zahl und des

²⁸⁴ Siehe Picard (1913), S. 5.

²⁸⁵ Siehe für eine eingehende Diskussion der Bestimmung des *me on* bei Cohen und Nishida Steineck (2004). Steineck zeigt eindringlich, wie die „kreative“ Lesart Cohens durch Nishida sowie seine Subsumtion des Nichts-Begriffs des Nichts (*me on*) unter seine eigene Begrifflichkeit zum Kollaps seines Selbstbewusstseinssystems führt. Meine Analyse in II. nähert sich diesem Befund stark an; die Argumente allerdings sind dem Aufbau dieser Arbeit entsprechend andere.

²⁸⁶ Ich beziehe mich im folgenden auf P. Pörtners zuverlässige Übersetzung von *Das Verstehen* in Pörtner (1990), S. 303-317.

²⁸⁷ Ebd., S. 306.

²⁸⁸ Ebd., S. 304.

²⁸⁹ Ebd., S. 305-306.

„heterogenen“ Mediums eines logischen Begriffs nicht standhalten könne.²⁹⁰ „Nun bleibt aber die Frage, ob [...], wie Rickert meint, die Heterogenität als Basis des logischen Unterscheidens und die Homogenität als Basis des Begriffs der Zahl wirklich in keinerlei Beziehung miteinander stehen. Sollte nicht vielmehr eine Seite der Heterogenität irgendeine Homogenität in sich enthalten?“²⁹¹ Das Allgemeine ist für Nishida ein Selbstbewusstsein, das analog zu den Zahlen als ein unendlich fortlaufendes System bestimmt werden können muss. Die Differenzierung zwischen logisch heterogenem und mathematisch homogenen Medium bei Rickert unterschlägt Nishida zufolge, dass es etwas ihnen Gemeinsames geben müsse, von dem aus die Idee der *Unendlichkeit* als fortlaufendes System eines Allgemeinen denkbar ist. Die Unterscheidung von Logik und Mathematik macht für Nishida im Hinblick auf das „Denken der Unendlichkeit“ keinen Sinn. Schließlich ist das Selbstbewusstsein für Nishida als ein System der Unendlichkeit konzipiert, allein sucht er noch nach seiner logisch deduzierbaren Grundlage. Rickert gegenüber ist er dabei skeptisch: sollte es so sein, dass, wie Rickert meint, die Zahl 1 sowie die einfache Addition $1+1=2$ alogische, „intuitive“ Elemente enthält, müsse das ebenso für die unendliche Zahlenreihe gelten. Nishida legt hier ungewöhnlicher Weise große Emphase auf das Gegenteil: das „Wesen der Unendlichkeit“²⁹² sei allein im Denken, in der Logik, zu finden: „Die unendliche Reihe ist nicht in der sogenannten Intuition (*chokkaku* 直覚) gegeben. Auch die raumzeitliche Unendlichkeit entsteht aus der Anwendung der unendlichen Synthese der Vernunft auf die Form der Intuition.“²⁹³

Die Suche nach einem Unendlichkeitsbegriff, der logisch-mathematisch das „Denken als Bewusstsein des Allgemeinen“ repräsentiert, führt Nishida zu Josiah Royces „self-representative system“ aus *The World and the Individual*²⁹⁴, die er für seinen Begriff des Selbstbewusstseins weiter zu entwickeln sucht. Royce entdeckt im Anschluss an den Dedekindschen Begriff des Unendlichen „some case of an unity which develops its own differences out of itself.“²⁹⁵ Royce wendet das Prinzip der Unendlichkeit allerdings nicht exklusiv auf das Selbstbewusstsein an, sondern stellt allgemein fest, dass „Unendlichkeit“ ein „self-representative system“ sein müsse. Nishida stimmt ihm darin zu und überträgt diese Bestimmung auf das Selbstbewusstsein. Das „Unendliche“ des Bewusstseins muss für Nishida entsprechend ein selbstrepräsentatives, selbstabbildendes System sein: „Wir können in unserem reflexiven Bewusstsein [die Tatsache], daß wir das Selbst zum Gegenstand des Denkens machen, wiederum zum Gegenstand unseres Denkens machen, gleichsam wie eine zwischen zwei Spiegeln stehende Gestalt.“²⁹⁶

Royces allgemeiner Definition zufolge sei ein selbstrepräsentatives und somit unendliches System ein System „that can be exactly represented or imaged, element for

²⁹⁰ Auf eine eingehende Diskussion von Rickerts These muss verzichtet werden. Selbst Nishida geht es nur um die einfache Behauptung, dass die Qualifikation „heterogen“ und „homogen“ eine weitere Ebene voraussetzen muss, nicht um eine intensive Gegenüberstellung mit Rickert. Siehe Rickert (1911/12), S. 61 ff.

²⁹¹ Pörtner (1990), S. 309.

²⁹² Ebd., S. 314.

²⁹³ Ebd., S. 314.

²⁹⁴ Royce (1916). Siehe insbesondere: „Supplementary Essay, Section III“, S. 501ff. Royces Motivation, eine Kritik an Hegels „ungenauem“ Begriff der Unendlichkeit, dürfte eine weitere Attraktivität für Nishida gehabt haben.

²⁹⁵ Ebd., S. 496.

²⁹⁶ Ebd.

element, by one of its own constituent parts [...]”.²⁹⁷ Nishida interessiert hier aber primär, wie diese Definition auf ein sich selbst „abbildendes“ und somit wahres allgemeines Selbstbewusstsein angewendet werden kann. Sie wird schließlich auf die Frage hinauslaufen, ob die Erkenntnis reinen Selbstbewusstseins durch dieses selbst und somit die Erkenntnis eines „wahren“ Unendlichen möglich ist. Für Nishida ist die Möglichkeit in *Das Verstehen* axiomatisch gegeben. Doch wie und welcher Begriff von Unendlichkeit liegt diesem Verständnis zugrunde? Über Dedekinds Definition des unendlichen Systems und Royces Beispiel einer „perfekten Karte von England“ versucht Nishida im Folgenden, dem Problem eines selbstreflexiven, seine eigenen Differenzierungen hervorbringenden und unendlichen System des Allgemeinen, dem Selbstbewusstseins, zu begegnen.

Nishida zitiert zunächst Richard Dedekinds *Was sind und was sollen die Zahlen?* aus dem Original: „Ein System *S* heißt unendlich, wenn es einem echten Teile seiner selbst ähnlich ist.“²⁹⁸ Nishida gibt dafür ein weiteres Beispiel Royces an, das sich an die Dedekindsche Definition anlehnt: „...als wolle man eine vollkommene Karte Englands über England decken, darüber wieder eine neue, *ad infinitum*. Dies ist das wahre Unendliche; das Unendliche des Raums und der Zeit hängt ab von dieser Unendlichkeit des Denkens.“²⁹⁹ Für Nishida ist es in *Das Verstehen* keine Frage, dass das System des Denkens unendlich *in diesem Sinne* ist. Damit wäre aber Royces System des Unendlichen eine Hegelsche „schlechte Unendlichkeit“³⁰⁰ – ein *progressus* bzw. *regressus infinitus* – und keineswegs vollständig oder „perfekt“. Doch genau darauf hebt Royce an, wenn er *ausschließlich* dieser Art selbstrepräsentativer Systeme, in denen jedes Element das gesamte System repräsentiere, Totalität bescheinigt.³⁰¹ Zudem scheint Royce auch recht unbeeindruckt durch den Hegelschen Einwand der „leeren Wiederholung“, die sich in der schlechten Unendlichkeit zeige. Royce zufolge sei das Argument, der unendliche Progress sei bloß „eine und dieselbe langweilige Abwechslung“ des Endlichen und des Unendlichen *begging the question*: „There is a certain question-begging involved in condemning a process because of one’s subjective sense of fatigue.“³⁰² Doch kann der infinite Regress bzw. Progress die *Einheit* und *Allgemeinheit* des Selbstbewusstseins erklären, um die es Nishida letztlich geht? Soll das Selbstbewusstsein einheitlich begründet sein, kann Nishida diese Erklärung Royces kaum als Erklärungsmodell zum Vorbild nehmen. Im Folgenden soll daher ein näherer Blick auf Dedekinds Definition der Unendlichkeit und ihre Probleme geworfen werden. Obgleich Nishida letztlich mehr zu Royces anschaulichem Kartenbeispiel tendiert, versucht er, sie in seine Idee unendlicher Selbstreflexion zu integrieren.

In Dedekinds Definition und Ausführungen zur Unendlichkeit ergeben sich grundlegende Probleme, in ihrer Art dem Problem Nishidas nicht unähnlich. Dedekind überlässt seine Definition unendlicher Systeme nicht der numerischen Unendlichkeit der (natürlichen, rationalen oder irrationalen) Zahlen, sondern wendet sie auf „meine

²⁹⁷ Royce (1916), S. 512.

²⁹⁸ Pörtner (1990), S. 314. Im Ganzen lautet der Paragraph: „Ein System *S* heißt unendlich, wenn es einem echten Theile seiner selbst ähnlich ist; im entgegengesetzten Falle heißt *S* ein endliches System.“ Dedekind (1893), § 5, „Das Endliche und Unendliche“, Definition 64, S. 17.

²⁹⁹ Pörtner (1990), S. 315.

³⁰⁰ WL I, S. 155.

³⁰¹ „Far from *lacking* totality, then, in the way in which the infinite, or rather the indefinite, multitude of such accounts as Mr. Bosanquet’s is said to lack totality [...], those genuinely self-representative systems, whose images are portions of their own objects, are the only ones which can be said to possess any totality whatever.” Royce (1916), S. 514.

³⁰² Ebd., S. 508, Fußnote.

Gedankenwelt“ – das reflexive Selbstbewusstsein – an und verortet sich so inmitten der Selbstbewusstseinsproblematik: „Meine Gedankenwelt, d.h. die Gesamtheit S aller Dinge, welche Gegenstand meines Denkens sein können, ist unendlich.“ Weiter heißt es: „Denn wenn s ein Element von S bedeutet, so ist der Gedanke s' , daß s Gegenstand meines Denkens sein kann, selbst ein Element von S .“³⁰³ Dies würde in etwa den Nishidaschen Gedanken des sich in einem Punkt immer weiter spiegelnden Spiegel aus *Das Verstehen* wiedergeben. Nach Dedekind ist ein jeglicher Gedanke meiner „Gedankenwelt S “ s . Nun kann man den Satz bilden: „ s ist Gegenstand meines Gedankens.“ Dieser weitere Gedanke wäre nun s' . Er wäre also so etwas wie ein Bild oder eine Repräsentation des ersten s . Die Totalität dieser „Repräsentationen“ wäre demzufolge die Menge S' , die aber selbst wiederum nur eine Teilmenge von S ist, weil es in S Elemente gibt, die in S' nicht enthalten sind. John C. Maraldo, der dieses Gedankenexperiment mit den Variablen T und t durchführt, weist darauf hin, dass für Dedekind ein Element aus der Menge S , das nicht Element der Menge S' sei, „one's own ego“ – das eigene Ich – sei.³⁰⁴ Nun ist aber S einem echten Teile seiner selbst – S' – ähnlich, weil jeder Unterschied der Elemente von S in einem Unterschied der korrespondierenden Elemente in S' reflektiert ist. Das System S korrespondiert also Element für Element mit einem „echten Teile“ seiner Selbst. Da in S' zunächst ein Element weggelassen werde, das in S vorhanden sei, spricht Dedekind von einem „echtem Teil.“ S und S' sind demnach nicht identisch. Nach Dedekind ist daher „meine Gedankenwelt S “ ein unendliches System.

Das Problem in dieser Auffassung von Unendlichkeit liegt offensichtlich darin, dass es nun mindestens ein Element in S geben muss, das nicht in S' vorhanden sei, und das ist das eigene Ich. Man kann dieses Problem von zwei Seiten angehen. Zum Einen ergibt sich scheinbar eine Ungereimtheit in Dedekinds Definition, wenn man berücksichtigt, dass ein „prä-reflexives Cogito“ die Bedingung für ein „reflexives“ Cogito ist, ausdrückt in dem Satz: „Ich denke, dass Ich es bin, der dieses denkt.“ Dann verhält es sich genau umgekehrt – in S' ist dann ein Element enthalten, das nicht in S anzutreffen ist. Maraldo kommentiert dazu: „Second-order, reflective thoughts of the form t^* or ' t is an object of my thought' can be said to 'contain' the thought t , which means that the set T^* does potentially 'contain' all elements in T and hence is not a proper subset.“³⁰⁵ Auch kann „meine Gedankenwelt“ bzw. „mein eigenes Ich“ nur dann Element von S werden, wenn ich es überhaupt denke, d.h. wenn ich ein Urteil in Form einer prädikativen Aussage über dasselbe vornehme. Es ist nicht einfach nur der Hintergrund für jeden Akt, sondern muss bewusster Teil des Aktes selbst sein: von welchem Standpunkt aus könne Dedekind auch sonst behaupten, dass meine Gedankenwelt, also die Menge S , die Gegenstand meines Denkens sein können, unendlich sei? Es ist das Ich, das das Ich reflektiert. Das schwer nachvollziehbare Problem besteht darin, dass in einem beliebigen Urteil über das eigene Ich die Bedingung der Aussage die Aussage selbst ist: jede (wahre) Präposition über „Ich“ steht unter der Bedingung des durch dieselbe Prädizierten. Offensichtlich ist das in dem Satz „Ich existiere“. Diese Aussage wäre ohne die Tatsache meiner Existenz unmöglich. Das führt zu der Frage, von welchem Standpunkt aus Aussagen über das Ich möglich sind. Unterscheidet sich ein Urteil über das urteilende Ich in Funktion und Bedeutung von einem Urteil über Objekte der „Gegenstandswelt“? Das intrinsische Verhältnis von „Ich“ und Präpositionen über

³⁰³ Dedekind (1893), S. 17.

³⁰⁴ Maraldo (2006a), S. 147.

³⁰⁵ Ebd. S. 148.

„Ich“ sowie der Unterschied zu prädikativen Aussagen über beliebige andere Entitäten kommt zur Geltung, wenn man sich Folgendes vergegenwärtigt: Die Aussage „Mein eigenes Ich ist grün“ hat insofern eine andere Stellung als „Der Apfel ist grün“, weil das eigene Ich, um über sich selbst zu urteilen, schon nicht mehr das eigene Ich und gleichzeitig Bedingung des Urteilens überhaupt ist. Tatsächlich scheinen Urteilender und Urteil im Fall des Selbstbewusstseins zusammenzufallen – genau das war der von Fichte beeinflusste Standpunkt Nishidas. Doch nach Dedekinds Definition von unendlichen Systemen treten Urteilendes und Bestimmtes im Fall des „eigenen Ich“ bereits innerhalb der Menge S in Opposition zueinander, so dass es keinen Sinn mehr macht, eine *weitere* Menge S' anzunehmen, in der auf den Gedanken über mein eigenes Ich wieder reflektiert wird – die erste Menge sei bereits in der zweiten Menge S' enthalten. Die Denkfunktion selbst als Subjekt des Urteils hat entsprechend eine Ausnahmestellung. Das Problem der Unendlichkeit selbstreferentieller Systeme wie „das eigene Ich“ bei Dedekind scheint dabei aber auf einer anderen Ebene wiederholt zu werden. Zwar übernimmt Nishida Dedekinds Definition nicht und tendiert schließlich zu Royces Beispiel der perfekten Karte von England,³⁰⁶ die er als eindeutig positive Bestimmung mit der dynamischen (unendlichen) Bewegung des Selbstbewusstseins parallelisiert. Unendlichkeit als ein System jedoch, „das, wenn es sich selbst innerhalb seiner reflektiert (*utsushiuru* 写し得る), unendlich ist“³⁰⁷, wie Nishidas recht freie Neubestimmung von Dedekinds Unendlichkeitsdefinition nahelegt, wird als Charakterisierung des Selbstbewusstseins beibehalten.

Dass Royces Kartenbeispiel nicht weniger problematisch ist als Dedekinds Definition, kann man sich daran erklären, dass eine „perfekte“ Karte von England im Sinne einer *vollständigen* Karte immer den Standpunkt des Zeichners beim Zeichnen beinhalten muss – und das zu leisten ist für den Zeichner unmöglich. Mehr noch: der Ort, an dem die perfekte Abbildung geleistet wird, muss sich notwendig *außerhalb* des gezeichneten Areals befinden. Royce zufolge ist aber die Bedingung für die Abgeschlossenheit der Karte, dass sie „contained within England“ sei: wir haben es nicht mit einer Abstraktion zu tun, wie sie übliche Karten darstellen, sondern mit einer exakten Abbildung im Verhältnis 1:1. Die Karte soll also bis auf das letzte Detail die reale Existenz Englands re-präsentieren, d.h. etwas *anderes* sein als England und doch England „selbst“. Das Problem der Selbstreflexion als unendliches System wiederholt sich hier: die Abgeschlossenheit wird verunmöglicht.

Insofern wird die Einheit und „Vollständigkeit“ des selbstabbildenden Systems durch das *Andere*, das was selbst nicht teil des Systems ist, begrenzt und gleichzeitig erst hergestellt. Die Grenze, Bestimmung der doppelten Negation in Hegels Daseinslogik und somit „nicht mehr abstraktes An-sich“³⁰⁸, nicht mehr nur die „unmittelbare Identität“³⁰⁹, sondern notwendig das Moment der (reflektierten) Negation enthaltend und Etwas und Anderes als solche *bestimmend*, ist gerade auch für selbstabbildende oder selbstreflexive Systeme eine notwendige Kategorie. Ohne die Grenze – die Vermittlung seiner mit seinem Gegenüber (dem Anderen) – wäre es nicht einmal Etwas.

³⁰⁶ Im Gegensatz zu Dedekinds Definition findet sich Royces Kartenbeispiel in *Anschaung* wieder: „[...] as Royce saw, a single project of reflecting the self inevitably generates an unlimited series, just as, if one wished to make a completely adequate map of England on the surface of that country, each realization of this plan would immediately generate the project of another map including the previous one in a neverending process [...]” Nishida (1987), S. 4.

³⁰⁷ NKZ I (1966), S. 264. Zit. In Maraldo (2006a), S. 151, Fußnote 19.

³⁰⁸ WL I, S. 131.

³⁰⁹ Ebd., S. 132.

Nishida entgeht dieser Punkt: nicht ist reine Selbsterkenntnis unmöglich, weil ein reflektiertes Selbst „ver-objektiviert“ würde und so nicht mehr ursprüngliches Selbstbewusstsein wäre, sondern weil sie verlangt, dass sie *nicht* rein wäre. Nishida wird sich auch in *Anschauung* – jedoch aus anderen Gründen – zunächst gegen die Möglichkeit reiner Selbsterkenntnis aussprechen, sich schließlich aber doch Fichtes absoluter Selbstsetzung anschließen.

Als Modell des „unendlichen“, d.h. vollständigen Selbstbewusstseins wird Royces Englandkarte von Nishida allerdings als treffendes Beispiel gesehen und für problemlos in sein System integrierbar gehalten.³¹⁰ Wie Nishida meint, lassen die einzelnen Elemente bei Royce im reflektierten, bzw. gezeichneten System, im Gegensatz zu Dedekinds „echten Teilen“, nicht ein Element des Ganzen aus. Alles wird vollständig und gleichzeitig prozesshaft-unendlich wiedergegeben. Als ein solches prozesshaft-unendliches System konzipiert Nishida auch sein unendliches Selbstbewusstsein in *Anschauung*. Diese grundlegende Bestimmung findet sich schon auf den ersten Seiten des Werks. Deutlich ist bereits hier, dass Nishida die Anschauung mit dem Selbstbewusstsein als „ununterbrochen“ bzw. „unendlich“ parallelisiert, während der Reflexionsbegriff einen untergeordneten Stellenwert innerhalb des Systems innehat:

Anschauung ist ein Bewusstsein ununterbrochenen Fortschreitens (*fudan shinkô* 不斷進行), der Realität, wie sie ist, worin das, was erkannt wird und das, was erkennt, eins sind, und Subjekt und Objekt noch nicht getrennt. Die Reflexion ist ein Bewusstsein, das außerhalb dieses Fortschreitens steht, sich umwendet und es betrachtet [...] Wenn das Selbst im Selbstbewusstsein seine eigene Aktivität zum Gegenstand macht und sie reflektiert, dann ist diese Reflexion genau dieser Akt der Selbstentwicklung und als solcher unendlich (*mugen ni* 無限に) fortschreitend.³¹¹

Nishidas „Strategie“ besteht darin, den Unterschied von der vorreflexiven „Tatsache“ des Selbst und reflektierendem Denken *des* Selbst in der Einheit des Selbstbewusstseins aufzuheben. Diese klassische Problematik – ob das reine, nur sich selbst thematisierende Selbst *für* das Selbst zu einem Erkenntnis ermöglichendem Material der Anschauung werden kann –, wird in Kants Entwicklung des Paralogismus zum einem negativ, in Fichtes Begriff „intellektueller Anschauung“ zum anderen positiv entschieden. Da Nishida selbst zunächst zwischen beiden Positionen zu schwanken scheint, sich am Ende jedoch für die Fichtesche Position entscheidet, macht es Sinn, einen näheren Blick auf beide Theoreme und deren Konsequenzen über die „metaphysische Spekulation“ hinaus zu werfen.

³¹⁰ Maraldo meint, Nishida habe Royces Begriff der Unendlichkeit als Gegenentwurf zur Auffassung der Neukantianer verstanden – und begrüßt: „Nishida uses Royce’s explanation to counter Kant and the Neo-Kantians who proposed that the idea of numerical infinity derives from time as a form of intuition, i.e., from a schema of the imagination. For Nishida, as for Royce, the infinite series of the mathematicians derives from the infinity, i.e., the self-imaging quality, of thinking.“ Maraldo (2006a), S. 148.

³¹¹ NKZ II, S. 13.

1.2. Unmöglichkeit der Reflexion, Möglichkeit der „Setzung des Ich“. Kants „Paralogismus“, Fichtes „Anschauung“ und ihre Bedeutung für Nishidas Subjektbegriff

Wie oben bereits angedeutet, ist die Frage nach der Möglichkeit reiner Selbstbewusstseinserkenntnis bei Nishida über weite Strecken von *Anschauung* ambivalent. Oben (I.1.3.2.) konnte bereits gezeigt werden, dass hinter dieser klassischen Frage – letztlich neben einer Frage der Transzendentalphilosophie die Frage des Deutschen Idealismus – die gegensätzlichen Positionen Kants und Fichtes stehen. Ersterer beantwortet die Frage nach der Möglichkeit der Selbstreflexion in diesem Sinne negativ, letzterer versucht, mit der intellektuellen Anschauung eine Lösung zu bieten. Obwohl Nishida zunächst der Kantschen Position näher zu sein scheint, ist es schließlich Fichte, dem er sich anschließt. Das ist im Hinblick auf sein bisheriges System konsequent: wie bei Fichte wird das, was als Erkenntnis des Selbst gilt oder zu gelten hat, auch auf die Strukturen der Realität übertragen. Hier schließen sich aber weitere Fragen an, die über die erkenntnistheoretische Dimension hinausweisen: welche *Konsequenzen* hat die idealistische Setzung Fichtes, die Nishida übernimmt, für die Möglichkeit eines autonomen Subjekts? Bedeutet die absolute Selbstsetzung des Ich als unbedingte automatisch auch absolute Freiheit? Ich möchte hier kritisch und im Vorgriff auf später zu Erörterndes überprüfen, welche Auswirkungen Nishidas theoretische Nähe zu Fichte für einen emanzipatorischen Subjektbegriff hat und dafür auf einen wichtigen Aspekt in der Fichte- und Kantlesart Slavoj Žižeks zurückgreifen. Zunächst jedoch zu Nishidas ambivalenter Haltung gegenüber der Möglichkeit vollständiger Selbsttransparenz.

Für Nishida ist Selbstreflexion möglich, insofern es sich um einen unendlichen, aktiven Prozess handelt. Zwar setzt dieser Akt der Reflexion seine eigene *Unabgeschlossenheit* und *Unfertigkeit* voraus, wie Royces Kartenbeispiel zeigt; Nishida sieht diese Paradoxalität jedoch nicht. Die Unmöglichkeit der Reflexion konstatiert Nishida nur dann, wenn man das Selbstbewusstsein „wie ein Ding (*mono* 物), das vor einen Spiegel gestellt und reflektiert wird“³¹², versteht. Dann sei das aktive Selbst, das sich selbst zum Gegenstand mache, nicht mehr dieses aktive, sondern ein statisches Selbst. Der Unterschied von Anschauung und Reflektion wird hier auf das Paradigma der Bewegung angewandt: während die Anschauung unendlich aktiv und fortschreitend, reines *Movens* der Bewegung ist, ist die Reflektion der Stillstand, die Ruhe.³¹³ Wenn das Selbstbewusstsein die vereinheitlichende Aktivität am Grunde des Bewusstseins sei, könne es selbst nicht zum Objekt für das Bewusstsein werden, denn dieses sei schon nicht mehr das aktive Selbst. Dann aber sei „die Tatsache des Selbstbewußtseins, in dem Sinne, dass das Selbst sich selbst reflektiert, eine Unmöglichkeit.“³¹⁴ Aus diesem Befund lässt sich eine gewisse Nähe zur Kantschen Aporie erkennen, „dass ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen“³¹⁵ kann. Kant nennt den Paralogismus der rationalen Psychologie auch die „Subreption des hypostasierten Bewußtseins“, nämlich den „natürliche[n]“ und

³¹² NKZ II, S. 15.

³¹³ Siehe auch Itabashi (2004), S. 79: „In der Selbstreferenz ist die Bewegung (*dōsei* 動性) das Moment der Unmittelbarkeit, das Anhalten (*seishi* 静止) – das Selbst blickt auf sich selbst zurück – ist das Moment der Reflexion.“

³¹⁴ Ebd.

³¹⁵ Ebd.

„verführerische[n]“ Schein, „die Einheit in der Synthesis der Gedanken [für] eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten“³¹⁶, einen Schein, dem Nishida zunächst jedenfalls nicht zu unterliegen scheint. Hiermit korrespondieren auch Nishidas Ausführungen am Schluss eines Abschnitts, in dem er sich kritisch mit der Unterscheidung von Akt, Inhalt und Gegenstand in der Habilitationsschrift des Brentano-Schülers Kazimierz Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (1894)³¹⁷ auseinandersetzt:

Wenn man gründlich darüber nachdenkt, dann ist die konstitutive Aktivität (*kōsei sayō* 構成作用) als Gegenstand des Bewusstseins reflektiert und so nicht mehr die wahre konstitutive Aktivität, so dass sich diese und die Aktivität des psychologischen Ego bloß relativ unterscheiden. Die wahre konstitutive Aktivität kann sich aber nicht objektivieren – dann aber kann man über diese wohl nichts sagen: was soll eine konstitutive Aktivität sein, die sich nicht selbst reflektieren kann?³¹⁸

Wie weit Nishida mit Kant geht, zeigt auch die folgende Ausführung, die eindeutig die Unmöglichkeit einer „Verobjektivierung des Selbst“ ausspricht:

Wenn Erkennender und Erkanntes, wie normalerweise gedacht wird, getrennt sind, sind das Allgemeine (*ippanteki naru mono* 一般的なるもの) und das Besondere (*kojinteki naru mono* 個人的なるもの, eigentl. das „Individuelle“ – *kojin* = Individuum) unabhängig voneinander, beziehungslos. Aber das Besondere ist in dieser Bedeutung nicht das wahre Subjekt, es ist ein verobjektiviertes Subjekt, nichts weiter als ein vorgestelltes Subjekt. Das wahre Subjekt ist nicht fähig zur Selbst-Objektivierung³¹⁹, es ist nicht ‚unter dem Aspekt‘ der Objektivität, denn es ist die konstitutive Einheitsaktivität des Bewusstseins selbst [...] Bei Kant sind vereinheitlichende Aktivität und vereinheitlichter Inhalt getrennt, was bei Husserl als Unterscheidung von Akt (dt. i. O.), Materie (dt. i. O.) und Qualität (dt. i. O.) gedacht wird.³²⁰

³¹⁶ KrV A 402 (1998).

³¹⁷ Kazimierz Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen – eine psychologische Untersuchung* (1894). Philosophia Verlag, München-Wien (1982). Nishida bezieht sich kritisch auf Twardowskis Unterscheidung von (Bewusstseins-) Inhalt und – Gegenstand, die für Nishida nicht real unterscheidbar sind, wobei er seine eigene Position vielmehr in der Nähe Natorps verortet: „Thus Natorp denies that there is any absolute distinction between content and object, and he sees act as nothing more than the unifying of content.“ Nishida (1987), S. 72.

³¹⁸ NKZ II, S. 116.

³¹⁹ Nishida drückt sich missverständlich aus. So sagt er: „Das wahre Subjekt ist nicht fähig zur Reflexion“ (*makoto no shukan ha hansei suru koto no dekinai mono denakereba naranai* 真の主観は反省することのできないものでなければならぬ). Diese missverständliche Formulierung findet sich an einigen Stellen in *Anschauung*, so auch in Abschnitt 23, NKZ II, S. 115. Viglielmo et al. übersetzen aber gemäß des Zusammenhangs „Real subjectivity is unobjectifiable.“ Nishida (1987), S. 73. Ich habe diese Übersetzung ebenfalls (sinngemäß) gewählt, da die wörtliche Übersetzung den Gedanken nahelegt, dass das Subjekt nicht nur nicht sich selbst, sondern auch keinen anderen „Objekt möglicher Erkenntnis“ zu denken imstande ist.

³²⁰ NKZ II, S. 109-110, Hervorh. EL. Die Auseinandersetzung mit Husserl in *Anschauung* ist auch philosophiehistorisch recht interessant, kann hier aber nicht im Detail berücksichtigt werden. Nishidas primäre Inspiration kommt vornehmlich aus dem unmittelbaren Kreis der Marburger Schule – Natorp und Cohen (Ernst Cassirer, dessen Lebensdaten mit denen Nishidas fast identisch sind, wird kaum rezipiert) – und der Südwestdeutschen Schule, dort vor allem Rickert und Windelband. Husserls Phänomenologie muss Nishida jedoch stark geprägt haben. Die zentrale Diskussion um die „Unmöglichkeit der Selbstreflektion“ in „Anschauung“ wird auf die Erörterung der Aktqualität im Zweiten Teil der Logischen Untersuchungen von Husserl aufgebaut. Siehe Husserl (1984), insbesondere „V. Über intentionale Erlebnisse und ihre Inhalte“, Drittes Kapitel: „Die Materie des Aktes und die zugrunde liegende Vorstellung“, § 22-31, S. 441 ff. Auch Husserls Unterscheidung von Inhalt und Gegenstand (daher auch

Hier kommt eine Wende ins Spiel. Scheint die Qualität des Selbstbewusstseins für Nishida vorläufig darin zu bestehen, dass es sich selbst stets entgeht und nur in einem unendlichen, unfertigen Prozess „reflektiert“ werden kann (nicht wie ein gespiegeltes, statisch festgehaltenes „Ding“, sondern wie sein eigener „Schatten“, über den wir aber keinerlei Erkenntnisse haben können), und man zunächst an Kants Paralogismus erinnert wird, folgt die Kehre zu Fichte auf dem Fuß: eigentümlicherweise ist für Nishida genau dieser von Kant identifizierte Paralogismus des rein transzendentalen „Ich denke“ als Begriffs eines Subjekts, der „nichts Mannigfaltiges enthält“, und auf dessen „absolute Einheit“ irrtümlicherweise geschlossen wird³²¹, durch Nishidas Verständnis von Fichtes *intellektueller Anschauung* als *Aktivität* gelöst. Prompt ist das reine „Ich denke“ als transzendente Idee erfahr- und bestimmbar, und nicht mehr nur das, „von dessen Fortgang wir [...] uns schon zum voraus keinen vorteilhaften Begriff machen können“, also eine leere Anschauung.³²²

Nach Fichte ist das Selbstbewusstsein eine fundamentale Tatsache, die uns aber nicht unmittelbar erklärt werden kann; er nennt (diese Tatsache) die intellektuelle Anschauung (*chiteki chokkan* 知的直観). Ihm zufolge müssen wir, um unseres Selbst bewusst zu sein, das denkende Selbst vom gedachten Selbst unterscheiden – aber selbst, wenn wir das tun, wird das denkende Selbst zum Gegenstand eines weiteren denkenden Selbst, und so weiter bis ins Unendliche, so dass das Selbstbewusstsein letztlich nicht erklärt werden kann; und trotzdem gibt es die Tatsache des Selbstbewusstseins, die nur die Verschmelzung (*gôitsu* 合一) von Subjekt und Objekt *im Selbstbewusstsein* sein kann, welche wiederum Anschauung ist. In diesem Sinne ist Selbstbewusstsein Anschauung, Anschauung ist Bewusstsein des Werts, das den Wert selbst erkennt, ein „Sollen“, das das „Sollen“ selbst erkennt; und so ist Fichtes (intellektuelle) Anschauung Aktivität.³²³

Genau dort, wo das Selbst nicht mehr oder noch nicht Gegenstand der Reflexion ist, ist es als intellektuelle Anschauung *Aktivität* (*hataraku to iu koto* 働くということ) und sich selbst vollkommen transparent: „spontane Selbstsetzung“ oder Tathandlung qua Anschauung wird zum Paradigma des Selbstbewusstseins.³²⁴ Dieses wiederum wird dem reinen Selbstbewusstsein als spezifische Qualität gegenüber dem Urteilsakt konzidiert: „Im Falle eines Dinges außerhalb meiner Selbst sind das, was denkt und das, was gedacht wird, getrennt, und der Urteilsakt unterscheidet sich von seinem Inhalt. Nur im Selbstbewusstsein sind sie eins, nur dort denkt sich das Selbst selbst, nur dort denkt der Inhalt den Inhalt selbst.“³²⁵ Eine ähnliche Formulierung findet sich in Abschnitt 10: „Only in self-consciousness, where the reflecting self and the self reflected are one, is

der Hinweis auf Twardowski) war für Nishida wichtig. In *Anschauung* setzt er zwar seinen eigenen Begriff unmittelbarer Erfahrung mit Husserls „intentionalem Erlebnis“ (*yûimi taiken* 有意味体験) gleich. Doch Nishida behauptet gegen Husserl, dass „der Gegenstand, der das Bewußtsein transzendiert, nicht mehr ist als die innere Einheit des Bewußtseinsinhalts selbst“ und die „Opposition von Gegenstand und Inhalt nur einer der verschiedenen Arten der Bestimmung desselben Gegenstands, ein relativer Unterschied“ sei. NKZ II, S. 122. Auf eine etwas ausführlichere Diskussion der Husserlschen Grundgedanken in ihrem Verhältnis zu Nishidas Theorie des Selbstbewusstseins möchte ich in Kapitel III zurückkommen.

³²¹ KrV B 398 (1923).

³²² Ebd., B 406.

³²³ NKZ II, S. 17-18. Hervorh. EL.

³²⁴ Man bemerke, wie schleichend sich der Prozess der Irrationalisierung vollzieht. Nishida verzichtet auf eine Herleitung dieses Gedankens, der sich selbstredend aus der Natur des Gedankens selbst ergibt!

³²⁵ NKZ II, S. 19.

identity clearly one with difference.”³²⁶ Wie sehr Nishida hier Fichte nahesteht, zeigen auch diese Sätze aus der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre*:

Er [der Philosoph] wird dieses Handeln [auf sich] hoffentlich von dem entgegengesetzten, wodurch er Objekte ausser sich denkt, unterscheiden können und finden, dass in dem letzteren das Denkende und das Gedachte entgegengesetzt seyn, sonach seine Thätigkeit auf etwas von ihm selbst verschiedenes gehen solle, da hingegen in dem Geforderten das Denken und das Gedachte dasselbe seyn, und sonach seine Thätigkeit in sich selbst zurückgehen soll.³²⁷

Während Nishida an einer wichtigen Stelle Kants Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis als Grundsatz akzeptiert³²⁸, vergisst er nun, diese anzuwenden. So sagt Kant:

Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich ein Objekt; sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewußtseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgendeinen Gegenstand erkennen. Also erkenne ich mich selbst nicht dadurch, daß ich mich meiner als denkend bewußt bin, sondern wenn ich mir die Anschauung meiner selbst als in Ansehung der Funktion des Denkens bestimmt bewußt bin [...] Nicht das Bewußtsein des bestimmenden, sondern nur das des bestimmbaren Selbst [...] ist das Objekt.³²⁹

Diese *logische* Tatsache des Selbstbewusstseins – kurz, das Objekt kann nicht Subjekt sein, das bestimmende Subjekt nicht selbst wieder zum Gegenstand werden – will Fichte in seiner nicht-reflexiven Theorie des Selbstbewusstseins hintergehen. Inwiefern teilt Nishida die Fichtesche Grundannahme?

Fichte geht davon aus, dass die Reflexionstheorie durch ihren Anspruch, den Ursprung des Bewusstseins zu klären, in einen Zirkel gerät. Doch dürfe man den Zirkel dieses Modells nicht mit dem Zirkel, den das Modell erklären will, verwechseln: nicht das Ich-Subjekt als an sich selbst gedachte, „wissende Selbstbeziehung“ gerate in ein unlösbares Problem, sondern die Reflexionstheorie, die das Ich als sich denkend voraussetzen muss, um sich denken zu können. In gewisser Hinsicht versuchte bereits Fichte, knapp formuliert, das Denken „auszuschalten“ und wie Nishida nicht das bewusst gemachte (*ishiki sareta ishiki* 意識された意識), sondern das bewusste Selbstbewusstsein (*ishiki suru ishiki* 意識する意識) zu thematisieren und so das Moment von Direktheit und Unmittelbarkeit *präreflektiv* zu bewahren. Wie Fichte versucht, dieses Problem zu lösen, scheint mir in diesem Zusammenhang von Wichtigkeit; vor allem aber die ungelöst hinterlassenen Probleme Fichtes geben Auskunft auch über Nishidas systematische Schwierigkeiten, obgleich Nishida sich derselben nicht ausdrücklich bewusst gewesen zu sein scheint.

Fichte hat das Problem des Reflexionsmodell des Bewusstseins, der *petitio principii*, der Zirkels, oder – in Düsings Worten – der „unendlichen Iteration“ gesehen. Kant trägt dem Fehler des Reflexionsmodells im Paralogismus-Abschnitt ebenfalls Rechnung,

³²⁶ Nishida (1987), S. 35.

³²⁷ Fichte (1845), S. 462.

³²⁸ So zitiert Nishida Kant: „Kant zufolge ist unsere empirische Erkenntnis durch zwei Elemente konstituiert, und zwar den ‚Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie) (dt. i. O.)‘ und ‚die Anschauung, dadurch er gegeben wird (dt. i. O.)‘“. NKZ II, S. 65. Nishida diskutiert in der Folge emphatisch die Möglichkeit der Erkenntnis empirischer Sinnesdaten – unter Berücksichtigung der Kantschen Unterscheidung.

³²⁹ KrV B 406 (1923).

allerdings mit einem anderen, und – wie ich meine – plausibleren Ergebnis, wie oben (Kapitel I. 1.3.2., „Der Reflektionsbegriff“) bereits dargestellt. Für Fichte besteht der Fehler im Gegensatz zu Kant jedoch nicht in der jede Erkenntnis verhindernden anschauungs- und begriffslosen *Reinheit* (d.h. Apriorizität) der denkenden Beziehung des Ichs auf sich selbst, sondern gerade im Gegenteil darin, dass das Ich *nicht rein genug* gefasst werde. Vom „ursprünglichen Wesen des Ich her muß die Möglichkeit der Reflexion erst verstanden werden“, behauptet dazu Dieter Henrich.³³⁰ Düsing und andere haben dagegen gezeigt, dass diese und ähnliche Darlegungen des Verhältnisses von Subjektivität und Logik, die Fichte und auch der junge Schelling bemühen, bereits auf die Logik zurückgreifen müssen: von „Reflexion“ lässt sich sinnvoll erst im Rückgriff auf Logik sprechen. Dann könne jedoch Subjektivität dieser nicht mehr vorausgehen.³³¹ Es liegt an der Natur sprachlicher Logik, dass jede reine Selbst-Darstellung dieser gegenüber sekundär wird.

Fichte versucht in seiner ersten *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 dagegen, das Ich als dasjenige, was schlechthin selbstsetzend sei, zu verstehen: „*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein.*“³³² Dieses Setzen sei „reine“ Tathandlung: das Handelnde und das Produkt der Handlung fallen in eins. Diese apodiktische Setzung hatte wohl auch darum so eine Attraktivität für Nishida, weil das schlechthinige Sich-Selbst-Setzen des Ich keine Reflexion voraussetzen scheint³³³ und vollständig „prädisjunktiv“ auftritt. Hier macht sich jedoch ein klassisches zirkelhaftes Argument bemerkbar: Fichte behauptet, dass das Ich sein Sein „vermöge seines bloßen Seins“³³⁴ setzt. Diese zirkuläre Tatsache wird von Fichte noch verstärkt, wenn er behauptet: „Es [das X oder Ich, EL] ist demnach Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewußtseins, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei.“³³⁵ Wenn Fichtes Kritik am Reflexionsmodell im Vorwurf seiner Zirkelhaftigkeit besteht, den er zu umgehen versucht, ist man wenig überzeugt, da er selbst die Zirkelhaftigkeit seines prä-reflexiven Modells geradezu propagiert. Die *petitio principii* gibt Fichte allerdings nur methodisch und mit Blick auf die gesamte Ableitungslehre zu.³³⁶

Schlicht: das „Setzen“ des eigenen Grundes ist kein selbstbegründendes, „letztbegründendes“ oder „erstbegründendes“ Prinzip. Das mag Fichte eingesehen haben. So hat er seine Position in den folgenden Darstellungen der Wissenschaftslehre, dem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797) zum einen,

³³⁰ Henrich (1966), S. 196.

³³¹ Das scheint mir der Haupteinwand gegen diejenigen *cognitive scientists*, Gehirnforscher und –psychologen und Neurologen zu sein, die in der Logik eine sekundäre, abgeleitete Leistung unserer Gehirnfunktionen sehen wollen. Es ist schade, dass die Unkenntnis Kants und Hegels zur Bedingung eines Erfolgs dieser Theorien avanciert, wie man ihn nicht nur außerhalb der philosophischen Diskussion, sondern auch innerhalb bewußtseinsphilosophischer Diskurse feststellen muß. Düsing muß recht gegeben werden, wenn er behauptet, dass „diese Kontrapositionen [zu den Subjektivitätstheorien Kants und Hegels] ein seltsames Schauspiel [bieten], da die klassischen Positionen, gegen die sie sich wenden müßten, nahezu aus ihrem Blickfeld geraten sind.“ Düsing (2002), S. 8.

³³² Fichte (1979), S. 18.

³³³ Ich verweise auf Pippin (1988), S. 148. Pippin zufolge ist Fichtes Tathandlung noch an das bipolare Schema der Reflexion gebunden, weshalb es nur „scheint“, als werde hier keine Reflexion vorausgesetzt.

³³⁴ Fichte (1979), S. 16.

³³⁵ Ebd., S. 15.

³³⁶ „Die Gesetze (die der allgemeinen Logik), nach denen man jene Tathandlung sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken muß, sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend, als bekannt, und ausgemacht, vorausgesetzt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsatz, dessen Aufstellung bloß unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist (sic!), abgeleitet. Dies ist ein Zirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Zirkel.“ Ebd., S. 12.

besonders in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* und in der letzten *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801) wiederholt und revidiert, allein am Ich-Bewusstsein als Tathandlung und intellektuelle Anschauung hält er fest. Somit müht er sich bis zuletzt an einer plausiblen Erklärung oder Darstellung des denkenden Selbstverhältnisses, das jenes Denken ebenso hintergeht wie erst begründet.

Nicht nur hier, sondern auch in der mystischen Sprache besonders in Fichtes letzter Darstellung des Ich als „Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist“ lehnt sich Nishida auch in der sprachlichen Darstellung seiner Gedanken an Fichte an. Sehen und Auge werden ab den späten 20er Jahren für Nishida zur unabkömmlichen Terminologie für seine mystische Selbstbegründung des *Jikaku* im Nichts, zu dinglichen Metaphern eines nicht durch Metaphern Darstellbaren. Es muss jedoch ausdrücklich festgehalten werden, dass auch Fichte zu einer Verdinglichung des Ich neigt. Verdinglichung meint nicht „Objektivierung“, sondern vielmehr eine methodische Konsolidierung, ein statisches Festhalten, eine Fest-„Setzung“ des Ich-Subjekts um den Preis seiner Freiheit. Nicht wird zwar das Ich zur Substanz, wohl aber zu etwas Statisch-Unbeweglichem, das wir „benennen“ können: Ich bin – eben ich. Hier ist kein Raum für Opazität, für ein Sich-Entziehen aus dem banalen dipolaren Schema von Signifikant und Signifikat. Dem wollte Kant sich gerade entgegenstellen: das Ich, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können, ist kein Ding unter anderen. Dieser Ansicht würde sich Fichte zwar anschließen, indem er aber die reine Tathandlung und die intellektuelle Anschauung mit der Selbstbeziehung *identifiziert*, holt er das statische Moment wieder zurück in seine Darstellung.

Zwar will Henrich in seiner Untersuchung über *Fichtes ursprüngliche Einsicht* von der systematischen Freiheit bei Fichte in seiner detaillierten Exegese überzeugen und führt dazu an, dass sich diese noch in Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft, die Fichte emphatisch aufgenommen habe, niederschlage, aber überzeugt ist man nicht: die Darstellung des reinen, apriorischen, sich selbst transparenten Ich bleibt eine etwas Dinghaftes suggerierende Aporie.

Für Nishida löst sich dieses Problem, sobald Selbstbewusstseins-Subjekt und Selbstbewusstseins-Objekt sich nicht mehr statisch gegenüberstehen, denn dann seien die Positionen austauschbar. Das sei der „Clou“ des Selbstbewusstseins, oder, wie er an einer anderen Stelle sagt: das sei „Ideal + Real“, oder „das Konkrete“³³⁷. Kant würde dem womöglich entgegenhalten, dass Nishidas Verständnis von Selbstbewusstsein eine eigentümliche Variante erhält: nicht ist der Begriff ohne Anschauung gegeben, vielmehr bloß die Anschauung ohne Begriff.³³⁸ Erkenntnis ist aber gerade deshalb nicht möglich. Vor allem aber sei es ein „Mißverstand“, das, was den Kategorien zugrunde liege, selbst zu einer Kategorie zu machen. Die Versuche der rationalen Psychologie, dem Selbstbewusstsein den Begriff der Substanz beizulegen, wodurch es prinzipiell erkennbar wäre, seien Kant zufolge zirkelhaft:

Man siehet aus allem diesem, daß ein bloßer Mißverstand der rationalen Psychologie ihren Ursprung gebe. Die Einheit des Bewußtseins, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird

³³⁷ NKZ II, S. 128 (dt. i. O.).

³³⁸ Dabei ist das reine Ich nicht einmal für Kant ein Begriff, sondern eine „an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“; man könne von dieser „nicht einmal sagen, dass sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet.“ KrV B 404 (1998), S. 447. Allerdings ergibt sich dieses bereits aus der Feststellung, dass ein Begriff ohne Anschauung nicht zur Erkenntnis reiche; ebenso wenig wie eine Anschauung ohne Begriff, eine Feststellung, die aus dem reinem „Ich denke“ analytisch hervorgeht und so den Paralogismus begründet.

hier für Anschauung des Subjekts als Objekts genommen und darauf die Kategorie der Substanz angewandt. Sie ist aber nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Objekt gegeben wird, worauf also die Kategorie der Substanz, als die jederzeit gegebene Anschauung voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subjekt gar nicht erkannt werden kann. Das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn, um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein, welches doch hat erklärt werden wollen, zum Grunde legen.³³⁹

Für Nishida ist die Selbstreflexion des Subjekts nur unter der Bedingung möglich, dass sich Subjekt und Objekt nicht statisch gegenüberstehen, sondern als „synthetische Einheit“ begreifen, die nichts anderes als die Aktivität ist, durch die sich der Bewusstseinsinhalt selbst entfalte. Als dynamische Aktivität ist Selbstreflexion, wie Fichtes Tathandlung, nicht nur möglich, sondern wirklich. Die logischen Voraussetzungen einer solchen Reflexion werden ebenso wenig berücksichtigt wie die Zirkelhaftigkeit des Arguments von der vollständigen „Transparenz“, also „Erkennbarkeit“ transzendentalen Selbstbewusstseins, wie Kant sie im Paralogismus vorführt. Außerdem stellt, wie mir scheint, eine so vage als reine „Aktivität“ bezeichnete primäre Bestimmung des Nishidaschen Subjektbegriffs keinen Gegensatz zu einem verhärteten und statischen Substanzbegriff dar.

In diesem Zusammenhang wäre eine Gegenüberstellung von Kants „dezentriertem“ Subjekt und Fichtes Setzung des Ich fruchtbar zu machen und auf Nishidas Subjektbegriff zurückzublenzen. Sie wird über die „dialektischen Schlüsse der reinen Vernunft“ hinaus in aller Kürze auch als *ethisches* Problem zu benennen sein. Denn das Subjekt ist nicht nur eine erkenntnistheoretische Konstante, es hat das Potential zur „anti-autoritären Strategie“, wie nicht zuletzt der Kritiker Maruyama Masao J. Victor Koschmann zufolge feststellt.³⁴⁰ Was kann aus dieser Behauptung für einen emanzipatorischen Subjektbegriff abgeleitet werden, der seine Voraussetzungen aus einer kontrastierenden Lesart Kants und Fichtes gewinnt? Slavoj Žižek versucht, aus der Gegenüberstellung beider Positionen Rückschlüsse auf einen „anti-autoritären“ Subjektbegriff zu ziehen, die für die kritische Anwendung auf Nishida heuristischen Wert hat.

Wie steht Kants „Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt“³⁴¹ gegenüber Fichtes Setzung des Ich für einen freiheitlich-emanzipatorischen Subjektbegriff? Das Paradoxon in Kants „Ich denke“ besteht bekannter Weise in der Anwendung transzendentaler Prädikate auf dasselbe: eine empirische Anschauung des Rein-Begrifflichen, welches das einfache „Ich“ ist, ist unmöglich. Žižek sieht hier allerdings mehr am Werk. Einerseits kann die Frage über „How is the Thing which thinks (das Ding, welches denkt) structured?“³⁴² nicht beantwortet werden, oder, anders ausgedrückt „[self-consciousness] is possible only against the background of its own impossibility“³⁴³. Innerhalb der *theoretischen* Philosophie bleibt die Antwort auf die

³³⁹ KrV B 421 (1923).

³⁴⁰ “[Maruyama] postulates that modern subjectivity is not merely an epistemological mechanism but also an antiauthoritarian strategy.” Koschmann, J. Victor, “Maruyama Masao and the Incomplete Project of Modernity”, in Miyoshi et al (Hg.) (1989), S. 129-130.

³⁴¹ KrV B 405 (1998).

³⁴² Žižek (1993), S. 15.

³⁴³ Ebd. Žižek behauptet sogar, dass die Kantische transzendente Apperzeption nur möglich ist, weil ich mir selbst in meiner „noumenal dimension“ unzugänglich bin. Ebd., S. 128.

Frage („wie ist das ‘Ding, welches denket’, beschaffen?“) qua ihrer logischen Struktur verstellt: „I am conscious of myself only insofar as I am out of reach to myself qua the real kernel of my being.“³⁴⁴ Diese radikale Paradoxikalität der Tatsache des eigenen Selbstbewusstseins bringt Žižek auf die prägnante Formel:

The act of ‘I think’ is trans-phenomenal, it is not a noumenal Thing, but rather the void of its lack: it is not sufficient to say about the I of pure apperception that “of it, apart from them [the thoughts which are its predicates], we cannot have any concept whatsoever” [...] One has to add that *this lack of intuited content is constitutive of the I; the inaccessibility to the I of its own “kernel of being” makes it an I.*³⁴⁵

Indem das Subjekt seine eigene „Dezentrierung“ voraussetzt – eine Opposition, die Žižek zufolge weitaus radikaler sei als die von Subjekt und Objekt³⁴⁶ – wird allerdings eine in ihren Konsequenzen wesentlich weiter reichende strukturelle Konstante ermöglicht. Das Subjekt erhalte durch diese vermeintlich beschränkende Bedingung aus der *theoretischen* Reflexion in der Sphäre der „Freiheit“ erst seine Fähigkeit, überhaupt spontan und autonom zu handeln. Anders gesagt: weil das Subjekt sich nicht als Ding zugänglich ist („I cannot acquire consciousness of myself in my capacity of the „Thing which thinks“), ist es Žižek zufolge frei.³⁴⁷

Diese Auslegung erinnert zunächst an Sartres Bestimmung des Menschen als das, was sich auf Grund seines *Mangels* an Ding-heit selbst erst – zur Freiheit verurteilt – bestimmen muss. Das Bewusstsein ist bei Sartre kein Sein-an-sich (*être-en-soi*), sondern ein Sein-für-sich (*être-pour-soi*): konstituiert durch den Akt der Negation, der Bewusstsein in ausgezeichnetem Sinne bestimmt. Das Negationsurteil gehört auch für Kant notwendig zur Struktur des Bewusstseins, wenn es auch eine Kategorie unter anderen Kategorien ist. Die ontologische Konstitutionsleistung des Subjekts ist für Kant jedoch in seiner Logizität begründet, für Sartre aber besteht ein systematischer Unterschied zwischen logischen und ontologischen Strukturen der Realität.³⁴⁸ Doch hier liegt der Unterschied zwischen Sartre und Kant weniger in Kants Subjekt-Bestimmung aus der *theoretischen* Philosophie, vielmehr in der Diskussion der Möglichkeit von Willensfreiheit in der *praktischen* Philosophie. In der *Kritik der praktischen Vernunft* ist das „Subjekt [...] sich seiner, als Dinges an sich selbst, bewußt“ und

betrachtet auch sein Dasein, so fern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst gibt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung [...] als Sinnenwesen, ist *im Bewußtsein seiner intelligibelen Existenz* nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität, als Noumens, anzusehen.³⁴⁹

³⁴⁴ Žižek (1993), S. 14.

³⁴⁵ Žižek (1993), S. 15.

³⁴⁶ Man kann allerdings umgekehrt fragen, ob die eigene Dezentrierung des Subjekts nicht die extremste Radikalisierung des Subjekt-Objekt-Problems ist.

³⁴⁷ Dabei bemängelt Žižek Kants Versuch, das Verhältnis vom Ich der reinen Apperzeption und dem empirischen Ich mit dem Ding-an-sich selbst und der Erscheinung zu parallelisieren und wieder zu „rationalisieren“. Siehe Žižek (1993), S. 15.

³⁴⁸ Ich verweise auf meine MA-Arbeit „Die dialektische Bestimmung des Nichts. Sartres Kritik an Hegels Ontologie in *Das Sein und das Nichts*“ (2005).

³⁴⁹ Kant (1961), S. 157. Hervorh. EL.

Für Sartre wäre das eine folgenschwere Inkonsistenz. Auch für Žižek liegt genau hier das Problem:

Kant himself commits an error when, in his Critique of Practical Reason, he conceives of freedom (the postulate of practical reason) as a noumenal *Thing*; what gets obfuscated thereby is his fundamental insight according to which I retain my capacity of a spontaneous-autonomous agent precisely and only insofar as I am not accessible to myself as a Thing.³⁵⁰

Die Möglichkeit, autonom zu handeln, werde Sartre und Žižek zufolge erst durch die absolute Nicht-Dinglichkeit gegeben, für die Kant selbst den Beweis in seiner Kritik der reinen Vernunft gegeben hat. Die Dezentriertheit des Subjekts, eine Erkenntnis aus der *theoretischen* Vernunft, müsse als Modell realer, d.h. *empirischer* Freiheit aufgefasst werden. Freiheit werde aber genau dann geopfert, wenn das transzendente Subjekt in die „Kette metaphysischen Seins“ („the great chain of being“) eingereiht werde. Das Ergebnis dieser Operation konterkariere seinen ursprünglichen Zweck, den Zweck aller Metaphysik – „to heal the wound of the ‚primordial repression‘ (the inaccessibility of the ‚Thing which thinks‘)“³⁵¹ und sei nur noch als Verlust der menschlichen Freiheit denkbar. Adorno fasst das Kantische Subjekt aus der praktischen Philosophie als ähnlich widersprüchlich auf:

Davon legt die Kantische Moralphilosophie großartiges Zeugnis ab in dem unverschleierte Widerspruch, daß dasselbe Subjekt, welches ihm frei und erhaben heißt, als Seiendes Teil jenes Naturzusammenhangs ist, dem seine Freiheit entragen will.³⁵²

Ob indes das Kantische Subjekt aus der praktischen Philosophie ohne weiteres in die „große Seinskette“ eingegliedert wird, wie Žižek und Adorno meinen, ist mehr als fraglich. Sich selbst als „Dinges an sich selbst“ bewusst zu sein scheint für den Kant der *Kritik der praktischen Vernunft* (1787) vielmehr *bewusster Ausdruck* des Widerspruchs zwischen Naturmechanismus und Freiheit zu sein, von denen ersteres bekannterweise „bloß den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht [...]“³⁵³. Die Freiheit als „Phänomen seines Charakters, den er [der Handelnde, EL] sich selbst verschafft“³⁵⁴, ist zugleich als selbstbestimmte Ursache jeder Handlung anwesend. Die Empirie allerdings ist der Ort, der allein „unser Selbsterkenntnis von der fruchtlosen überschwenglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche“³⁵⁵ zu verhelfen imstande ist. In der praktischen Vernunft ist das Ich sich nicht mehr opak, es entgeht sich nicht mehr, sondern stellt die höheren Prinzipien seiner Selbstbestimmung als freies Wesen dar, als ob diese „unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinaus reiche.“³⁵⁶ The „great chain of being“ scheint mitnichten eine ontologische Konstante zu sein, in die Kant das transzendente Subjekt einzureihen

³⁵⁰ Žižek (1993), S. 15. Hervorh. EL. Žižek bezieht sich auf die „Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“, wo es heißt: „Folglich, wenn man sie [die Freiheit, EL] noch retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Dasein eines Dinges, sofern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Kausalität nach dem Gesetze der Naturnotwendigkeit bloß der Erscheinung, die Freiheit aber ebendemselben Wesen als Ding an sich selbst beizulegen.“ Kant (1961), S. 153.

³⁵¹ Žižek (1993), S. 15.

³⁵² Adorno (1966), S. 181.

³⁵³ Kant (1961), S. 156.

³⁵⁴ Ebd.

³⁵⁵ KrV B 421 (1923).

³⁵⁶ Ebd.

versucht. Dass Kant ein moderner Denker ist, dürfte sich nirgendwo so deutlich zeigen wie in seiner Bestimmung eines seiner eigenen Paradoxien bewussten Subjekts.

Fichtes absolute Selbstsetzung, die er besonders in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* vehement gegen die „mit so viel Keckheit vorgebrachten(n)“ Einwände seiner Kritiker verteidigt, macht Kants modernen (oder sogar „postmodernen“) Schritt aus der KrV wieder rückgängig: „Der Philosoph schaut sich selbst zu in jenem Handeln, wodurch er den Begriff seiner selbst für sich selbst konstruiert; sagten wir oben: und er *denkt dieses Handeln*, setze ich hier hinzu.“³⁵⁷ „Der Philosoph macht sich nur klar, was er eigentlich denkt und von jeher gedacht hat, wenn er *sich* denkt; dass er aber sich denke, ist ihm ein unmittelbares Faktum des Bewußtseins.“³⁵⁸ Dass es mit der Unmittelbarkeit nicht so unmittelbar zugeht, wurde oben (Kapitel I. 1.1.1.) bereits gezeigt. Allerdings muss erwähnt werden, dass Nishida Fichte gegenüber nicht vollkommen unkritisch ist:

Für Fichte ist das Selbstbewusstsein als unmittelbare Tatsache des Bewußtseins unerklärbar; das Selbst, das sich Selbst weiss, ist nur denkende Aktivität, und dieses Selbst anzuschauen, bedeutet, die Aktivität zu realisieren. Das bedeutet aber, dass es Denken ohne ein denkendes Subjekt, und Aktivität ohne ein Agens der Aktivität gibt!³⁵⁹

Einige Sätze später schon wiederholt Nishida jedoch das Fichtesche Paradigma: „Nur im Selbstbewußtsein sind [Urteilsakt und sein Inhalt] eins, nur dort denkt sich das Selbst selbst, nur dort denkt der Inhalt den Inhalt selbst.“³⁶⁰ Hier wird nun auch klar, wie Nishida sich die Möglichkeit der Reflexion als Setzung des Ich denkt: er übernimmt das Fichtesche Argument und lässt jede Möglichkeit, das eigene Selbst als „dezentriertes“ Subjekt zu bestimmen – die Kantsche Kritik an der Möglichkeit eines *sich selbst wissenden transzendentalen* Ich – hinter sich. Für Nishida ist die Reflexion überhaupt in die Struktur der unmittelbaren, aktiven Anschauung eingeschrieben und als aktive Selbstschöpfung nicht nur möglich, sondern Tatsache des Bewusstseins.

Weitaus schwerwiegender kommt hier aber zur Geltung, dass Nishida mit Fichte das ehrgeizige Projekt des Beweises von der Einheit von Subjekt und Objekt im Selbstbewusstsein als *ontologisches Prinzip der Realität* teilt. Wie in ZnK bereits ausführlich dargelegt, ist die Annahme einer Trennung von Subjekt und Objekt in der Wirklichkeit für Nishida widersprüchlich. In *Anschauung* wiederholt Nishida seinen Skeptizismus:

Normalerweise wird angenommen, dass der Gegenstand des Denkens außerhalb der subjektiven Denktätigkeit liege, und identisch mit sich und unveränderlich sei, und dass die Objektivität der Erkenntnis oder die Wahrheit darin bestehe, dass das Subjekt sich dem transzendenten

³⁵⁷ Fichte (1845), S. 491.

³⁵⁸ Ebd., S. 460.

³⁵⁹ NKZ II, S. 18.

³⁶⁰ Ebd. Itabashi merkt an, dass Nishida zur Zeit der Abfassung von *Anschauung* vor allem auf Fichtes *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797) zurückgriff: „Nishida hat sich auf Fichtes Wissenschaftslehre, die nach einem philosophischen Prinzip des fundamentalen Inneren der Aktivität des Ich sucht, insbesondere auf die Gedanken des in der Zweiten Einleitung enthaltenen *Versuchs einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1797/98* (*Chishikigaku e no shin jojutsu no kokoromi*, 知識学への新叙述の試み) bezogen.“ Itabashi (2004), S. 49.

Gegenstand anpasst (*tekigô suru* 適合する). Aber legt das nicht die willkürliche Behauptung nahe, dass Subjekt und Objekt getrennt voneinander und unabhängig sind?³⁶¹

Diese „willkürliche Behauptung“ findet Nishida bei Kant, dessen „synthetische Einheit“ nichts als eine „formale Einheit“ (*keishikiteki tōitsu* 形式的統一) des Bewusstseins sei, ein Hilfsbegriff. Nishida zufolge hat Fichte dagegen das Bewusstsein des Ich als Paradigma der Subjekt-Objekt-Einheit gesehen und es als Anschauung, ein „sich Setzen“ des Bewusstseins, bestimmt. Fichte überwinde so mithin Kants „Formalismus“ und leite eine Struktur der Realität ab, deren konstitutive Basis das sich als Ich setzende Selbstbewusstsein sei. Wenn im Ich das Subjektive und das Objektive eins seien – ununterschieden, ungetrennt – so werde „[a]lles andere Bewußtsein [...] an dieses angeknüpft und durch dasselbe vermittelt; wird lediglich durch die Verknüpfung damit zu einem Bewußtsein: dieses allein ist durch nichts vermittelt oder bedingt; es ist absolut möglich und schlechthin nothwendig, wenn irgend ein anderes Bewußtseyn stattfinden soll.“³⁶² Diese für den Idealismus Fichtes programmatischen Sätze gelten ohne Einschränkung auch in Nishidas System. Doch hier macht sich bei Fichte wie bei Nishida gleichermaßen ein Fehler bemerkbar: selbst, wenn alles durch Selbstbewusstsein *vermittelt* ist, bedeutet das nicht, dass das Selbstbewusstsein selbst *unbedingt* ist. Das zu behaupten, wie Fichte und Nishida es tun, heißt, die Allgemeinheit und „Durchgängigkeit“ des Selbstbewusstseins mit seiner Unbedingtheit zu verwechseln. Hier ist auch der größte systematische Unterschied zwischen Fichte und Kant zu sehen. Fichtes behauptete Nähe seines Begriffs der „intellektuellen Anschauung“ zu Kants Begriff der „reinen Apperzeption“ kann an diesem Punkt im Übrigen deutlich als unangemessen herausgestellt werden, wie z.B. P. Baumann es vorführt.³⁶³

Das Konstitutionsproblem wird bei Fichte und Nishida gleichermaßen auf der Seite des Selbstbewusstseins entschieden, oder: das Bewusstsein, in das Selbstbewusstsein und Gegenstandsbewusstsein „in eins“ zusammenfallen, sei gleichsam *die ontologische Struktur der Realität*. Hier schlägt sich jedoch eine Dialektik nieder, die allerdings erst im Zusammenhang mit der systematischen Analyse der Ideologie bei Nishida ihren Ort hat und hier erst nur als Vorgriff formuliert werden kann: die Hypostase des Subjekts oder des Selbstbewusstseins als einzige und totale Realität, aus der sich erst alle anderen Formen des Seins ontologisch als seine Derivate ableiten lassen, schlägt um in die totale Unfreiheit des Subjekts, schließlich in seine Sinnlosigkeit. Ein Subjekt, das sich gegenüber einer Realität, die es nicht selbst ist, gegenüber Situationen, die es nicht „selbst“ geschaffen hat und Personen, die nicht seine Fiktion sind, weder verorten noch verhalten, weder sich zustimmend noch ablehnend verhalten, sich weder emanzipieren noch unterwerfen kann, ist Ausdruck eines zutiefst „in sich“ gefangenen Seins, dessen Gefangenschaft durch die unendliche Repetition des immer gleichen Selbst eine

³⁶¹ NKZ II, S. 42. Dem korrespondiert folgende Textstelle einige Seiten darauf: „Rather than imagine that subject and object are mutually opposed, and that our thought experience arises from their interaction, one should see them as aspects of this single experience, or Act.“ Nishida (1987), S. 31. Orig. NKZ II, S. 46. Hier steht für „Act“ *jikō* (事行), im Deutschen wiederzugeben mit (der Fichteschen) „Tathandlung“.

³⁶² Fichte (1984), S. 108-109.

³⁶³ „Es erhebt sich die Frage, ob Fichte sich der grundlegenden Verschiedenheit der beiden Systemansätze bei Kant und bei ihm selbst nicht auch bewußt war. *Gegen* eine solche Annahme spricht sein Bemühen, die These der Identität von „absolutem Ich“ und „reiner Apperzeption“ durch eine entsprechende Kant-Interpretation zu belegen. Die Angemessenheit dieser Interpretation muß allerdings bezweifelt werden.“ P. Baumann, „Einleitung“, in: Fichte (1984), S. XIX.

geradezu morbide Dimension erhält. Prägnant ausgedrückt: Nishidas System präsentiert und propagiert ein geradezu autistisches Seinsideal.³⁶⁴

Der Nishida-Kritiker Komatsu Setsurô sieht allerdings einen wichtigen Unterschied zwischen Nishida und Fichte, der Fichte im Gegensatz zu Nishida zu einem „modernen“ Philosophen mache.³⁶⁵ Zwar werde bei Fichte alles aus dem Ich-Bewusstsein deduziert, aber das dem Ich gegenüberstehende Nicht-Ich (*higa* 非我) leiste dem Ich als Natur Widerstand. Das Nicht-Ich sei durch die objektive Welt repräsentiert, „die Bühne, auf der die Moral in Aktion tritt“³⁶⁶. Bei Nishida hingegen gibt es nichts, das dem Ich Widerstand leisten könnte. Alles sei unvermittelt im einzigen Ich aufbewahrt. Ob die „objektive Welt“ Fichtes jedoch tatsächlich völlig unabhängig vom Ich sein kann, ist fraglich. Kann über das Ich, den „erste[n], schlechthin unbedingte[n] Grundsatz“ hinaus etwas gedacht werden? Vielleicht läßt man an dieser Stelle eine triftigere Kritik an Fichte durch Hegel kommentieren:

Es ist hierbei noch die wesentliche Bemerkung zu machen, daß, wenn *an sich wohl Ich* als das reine Wissen oder als intellektuelle Anschauung bestimmt und als Anfang behauptet werden könnte, es ist der Wissenschaft nicht um das zu tun ist, was *an sich* oder *innerlich* vorhanden sei, sondern um das Dasein des Innerlichen *im* Denken und um die *Bestimmtheit*, die ein solches in diesem Dasein hat.³⁶⁷

Das „Innerliche“, um dessen Bestimmtheit es der Wissenschaft zu tun sei, begreift Nishida zum Ende von *Anschauung* als „absolut freier Wille“.

1.3. Der „absolut freie Wille“ (*zettai jiyû no ishi* 絶対自由の意志) – die Totalität des Selbstbewusstseins in *Anschauung und Reflexion im Selbstbewusstsein* (*Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直観と反省) (1917)

Anschauung entstand zwischen 1913 und 1917. Nishida hatte sich offensichtlich erst sehr spät für eine Veröffentlichung der bereits in den Philosophiezeitschriften *Geibun* 芸文 und *Tetsugaku Kenkyû* 哲学研究 erschienenen Aufsätze als zusammenhängendes Werk entschieden. Insofern war der groß angelegte Kulminationspunkt, der *Anschauung* in ein stimmiges Ganzes verwandeln sollte – der „absolut freie Wille“ – nicht von vorn herein konzipiert, wie auch aus dem Vorwort der Erstveröffentlichung von 1917 deutlich wird: „Zu diesem Zeitpunkt [Abschnitt 24, veröffentlicht im Januar 1916] war mir der Standpunkt des absolut freien Willens noch nicht klar geworden, den ich am Ende dieses Buches darlege, so dass ich nichts erreichte und sich die Verwicklungen in der Diskussion nicht auflösen ließen.“³⁶⁸ In demselben Vorwort findet sich auch das

³⁶⁴ Adorno als Kritiker Fichtes stellt bereits symptomatisch für den post-kantischen Idealismus fest: „Im Idealismus – am ausdrücklichsten bei Fichte – waltet bewußtlos die Ideologie, das Nichtich, l'autrui, schließlich alles an Natur Mahnende sei minderwertig, damit die Einheit des sich selbst erhaltenden Gedankens getrost es verschlingen darf.“ Adorno (1966), S. 33.

³⁶⁵ Nachdem Komatsu Nishidas *Anschauung* angesichts der Aufbruchsstimmung des japanischen Frühkapitalismus und des wissenschaftlichen Fortschritts in der Taishô-Zeit aufgrund seines „Fortschrittspessimismus“ und seiner Wissenschafts-Feindlichkeit als rückständige Philosophie kritisiert, behauptet er: „Fichtes Philosophie ist auf einem starken Ich-Bewusstsein aufgebaut. In dieser Bedeutung ist er modern (*kindaiteki* 近代的).“ Komatsu (1948), S. 73.

³⁶⁶ Ebd.

³⁶⁷ WL I, S. 78.

³⁶⁸ NKZ II (1966), S. 8, Elberfeld (1999a), S. 32.

klarste Bekenntnis Nishidas zu seiner eigenen Unzulänglichkeit, das Problem des Denkens des Selbstbewusstseins „als ganze Realität“ nicht gelöst haben zu können. Tatsächlich tragen die letzten Abschnitte von *Anschauung*, die den freien Willen zum Thema haben, eher zur Verwirrung als zur Lösung des Anschauungs- und Reflexionsproblems bei – oder umgehen es ganz. Während in den ersten zwei Dritteln die Diskussion um Cohen, Rickert, Husserl und Fichte sowie das Problem von Wert und Existenz, sowie Nishidas ausführlich dargestellte Gedanken zur analytischen Geometrie, Raum-Zeitlichkeit und zum Grenzpunkt und sein Interesse an der experimentiellen Psychologie durchaus in den weiteren Kontext der philosophischen Logik und Phänomenologie gehören und somit den wissenschaftlichen Zeitgeist des Anfangs des 20. Jahrhunderts repräsentieren, verläßt die Diskussion um den Willen, der emphatischen Gebrauch einiger Zentralbegriffe mittelalterlicher Autoren, etwa Jakob Böhme, Dionysius Areopagita und Eriugena macht³⁶⁹, diese Ebene vollständig.³⁷⁰ Zum Einen kann man darin eine Konsequenz aus Nishidas Selbstkritik sehen, das System des Selbstbewusstseins auf der logischen oder auch rationalen Ebene nicht begründen zu können, zum Anderen positioniert sich Nishida noch einmal außergewöhnlich klar gegen die Denker des Neukantianismus, die er auf den vorigen Seiten ausführlich rezipiert. Gegen diese hält er nun mit dem Gestus der Verallgemeinerung die Totalität eines selbstgenerierenden, selbsterhaltenden Systems als „reine“ Transzendenz, durch das so etwas wie die „Formen des Denkens“ allererst möglich seien. Die *Anlage* zur mystischen Konzeptuierung des Willens ist also der Sache nach von vorn herein gegeben. Wie sieht aber die Morphologie des absolut reinen Willens bei Nishida aus und in welchem Verhältnis steht dieser zu seinem System des Selbstbewusstseins?

Nishida sieht in der naturwissenschaftlichen Auffassung der Welt eine durch die Vernunft gesteuerte Entfernung des Menschen von sich selber. Die Welt der Kausalität, in der der freie Wille keinen Platz habe, sei jedoch nicht die Realität, was man Nishida zufolge allein schon daran erkenne, dass sich die physikalische Weltsicht ständig in Antinomien verstricke.³⁷¹ So gibt er den Fortgang der Vernunft – der zugleich als technisch-wissenschaftlicher Fortschritt verstanden werden müsse – vor einem individualhistorischen Hintergrund wieder:

³⁶⁹ So zum Beispiel das Wort des Johannes Scotus Eriugenas (810-877) in *De divisione naturae* von Gott als „creans non creatum“ (Gott als Ursprung) und als „non creans non creatum (Gott als Ziel der Natur)“. Nishida griff wohl hauptsächlich auf Ludwig Noacks Übersetzung *Johannes Scotus Eriugena über die Einteilung der Natur*, Dürr, Leipzig (1870-1874) zurück, wie die englischen Übersetzer von *Anschauung* behaupten. Siehe Nishida (1987), Anm. der Übersetzer auf S. 194, wo es heisst: „Eriugena considers the ten Aristotelian categories, to which he adds those of possibility and impossibility. This edition of Eriugena [Johannes Scotus Eriugena, *De divisione naturae*, Patrologie Latina, CXXII, S. 463-66, S. 596-97, EL] is among Nishida's books, but he has marked his copy of Ludwig Noack's translation [...] The markings cover the first 48 pages (= *De divisione* I 1-49).“ Die Übersetzer stützen sich auf Yamashita Masaos 山下正男 Liste der sich im Besitz von Nishida befindenden Bücher. Siehe Yamashita (1983).

³⁷⁰ Komatsu behauptet, dass *Anschauung* letztlich den Zustand des Neukantianismus zu dieser Periode repräsentiert, dessen „Verachtung“ des Psychologismus die philosophischen Probleme auch nicht lösen konnte. Komatsu (1948), S. 52.

³⁷¹ NKZ II, S. 187. Diese interessante Uminterpretation der Kantischen Antinomien – nicht etwa entstehen die Antinomien der menschlichen Vernunft Nishida zufolge aus der Anwendung empirischer Erkenntnis auf transzendente Ideen, sondern sind ein Produkt der empirischen Erkenntnis selbst! – wird von ihm nicht weiter begründet. Er gibt lediglich zu verstehen, dass die Unendlichkeit von Raum, Zeit und Kausalität in der wahren Bedeutung von Unendlichkeit, in „unserem unser Selbst reflektierenden (*utsusu* 写す) Selbst, dem Selbstbewusstsein“ (ebd.) begründet sein muss.

Wir verallgemeinern unsere Erfahrung, die sich von Moment zu Moment fortbewegt, zunächst im Bereich unseres inneren Bewusstseins, verfeinern (*tôya shi* 陶冶し) sie danach in der gesellschaftlichen Erfahrung, und schließlich reinigen wir sie der Vernunft gemäß, so dass jegliches Element menschlichen Charakters ausgelöscht wird, und konstruieren so die physikalische Welt. Aber diese ist nicht die wahre Welt.³⁷²

Der Wille ist für Nishida nicht nur der Gegensatz der alles erklärenden und sezierenden Vernunft, die „jegliches Element menschlichen Charakters“ auslöscht, sondern auch der emphatisch beschworene Ausweg aus dem Kausalnexus. Wollte man Nishidas Beschreibung negativ wenden, könne man die Zeitlichkeit des Willens als „überzeitliches Koma eines ewigen Jetzt“ sehen. Für Nishida ist der Wille die „Alternative“ zum subjektiv-rationalen Denken der Welt, die „prä-kognitive Totalität“ (*zentai kangaeru maeni ataerarete aru mono* 全体 [...] 考える前に与えられてあるもの).³⁷³ Hier wird der Aktivität des Selbstbewusstseins, die zu Anfang noch mit Fichtes Tathandlung identifiziert wurde, auch ein Name gegeben: der ist absolut freie, absolut schöpfende, durch nichts bedingte Wille. Nishida sieht hier auch die Möglichkeit einer Entstehung des Seins aus dem Nichts, der *creatio ex nihilo*, eine für seine frühe Philosophie der ganzheitlichen Selbstbewusstseins-Erfahrung typische Annahme. Hier heißt es einschneidend: „Dass der Wille aus dem kreativen Nichts stammt und in dieses zurückkehrt, oder dass Gott die Welt nach seinem eigenen Willen schafft, scheint mit unserer Auffassung des Kausalitätsgesetzes nicht vereinbar zu sein. Aber dass das Sein aus dem Nichts geboren wird, ist die unmittelbarste und unbezweifelbarste Tatsache, welche sich in der Wirklichkeit (*genjitsu* 現実) ständig zeigt.“³⁷⁴

Das Nichts bzw. die Negation – eine logische Unterscheidung nimmt Nishida nicht vor – wird lediglich als heuristisches Mittel zur Unterteilung dreier verschiedener „Standpunkte“ (*tachiba* 立場) angeboten, von denen aus die Welt des „Selbstbewusstseinsganzen“ zu verstehen sei. Der Verdacht eines immens verkürzten Hegelianismus wird durch folgendes Zitat erhärtet:

Die absolute Affirmation (reine Wahrnehmung) des einen Inhalts ist der Standpunkt der Kunst; die Negation des Inhalts ist der Standpunkt des Denkens; und der Standpunkt der Religion ist der der Negation der Negation, bzw. die absolute Affirmation des Ganzen. Die verschiedenen partiellen Affirmationen der Wahrnehmung werden durch die Negationen des Wissens vereinheitlicht, aber das Wissen selbst kann nicht zur Negation seiner Selbst voranschreiten.³⁷⁵

Die Kunst als Affirmation, die Wissenschaft als Negation und die Religion als Negation der Negation und somit totaler Affirmation erklärt Nishidas Weltbild, das durch den „absolut freien“ und somit „moralischen“ Willen zusammengehalten werde. So bestimmt Nishida den moralischen Willen auch als „Übergang“ von der Negation des Willens durch das Denken in die Affirmation des Willens.³⁷⁶ Die Freiheit des Willens, die doch zumindest durch die Bestimmung des Willens als „absolut frei“ gegeben wäre, wird dagegen nicht thematisiert. Stattdessen unternimmt Nishida eine Diskussion

³⁷² NKZ II, S. 197.

³⁷³ NKZ II, S. 216.

³⁷⁴ NKZ II, S. 217.

³⁷⁵ NKZ II, S. 237.

³⁷⁶ NKZ II, S. 240.

verschiedener „Welten“, deren Voraussetzungen ebenso wenig thematisiert werden. Eine kurze kritische Reflexion über Nishidas Sprache der „Welten“ soll dieses nachholen:

In Nishidas Philosophie bestimmt die Rede von unterschiedlichen „Welten“ seit *Anschauung* sein metaphysisches System. So gibt es die „Welt der Anschauung“ (*chokkan no sekai* 直観の世界), die „Welt der Reflexion“ (*hansei no sekai* 反省の世界), die „Welt des Denkens“ (*shi'i no sekai* 思惟の世界), die „Welt der Wahrnehmung“ (*chikaku no sekai* 知覚の世界), aber eben auch die „Welt der Mathematik“ (*sûri no sekai* 数理の世界) und die „Welt der Kunst“ (*geijutsu no sekai* 芸術の世界), sowie die „Welt des Geistes“ (*seishin no sekai* 精神の世界). Diese „Welten“ bauen auf nicht näher erklärte Weise aufeinander auf. In *Anschauung* macht Nishida ausgiebigen Gebrauch dieser „Welten“-Sprache.³⁷⁷ Man mag hier um ein Weiteres einen scholastischen Zug in seinem Denken erkennen; auch Bruchstücke eines stark mit dem Aufkommen der Lebensphilosophie im 19. Jahrhundert verhafteten Denkens. Der Zusammenhang dieser Welten untereinander wird von Nishida indes nicht zur Sprache gebracht. Die unterlassene Bestimmung *begrifflicher* Beziehung wird so aber gerade zum Verhängnis seiner Ganzheitsphilosophie. Es ist nahezu ironisch, dass ein Denker, der Selbst und Selbstbewusstsein so zum Mittelpunkt seiner philosophischen Anstrengung bestimmt, so emphatisch ausblendet, was ihm erlaubt, genau dies zu tun. Die „ganze Realität“ zu denken wird so ad absurdum geführt. Ferner: das, was doch so unmittelbar und total gefasst werden soll – die „Realität“ qua Selbstbewusstsein – gleitet wegen der hartnäckig in Abrede gestellten Reflexion auf die Dimension der Logik in Substanzdenken ab: die Sprache der „Welten“ ist dafür symptomatisch.

Es ist die Welt der Materie (*buttaikai* 物体界) die vom Standpunkt reinen Denkens alle Erfahrungsinhalte vereinigt. [...] Wenn man von der materiellen Welt voranschreitet, hat man dagegen die vom affirmativen Standpunkt des absolut freien Willens betrachtete wirkliche Welt (*jitsuzaikai* 実在界), die Welt der Geschichte (*rekishi no sekai* 歴史の世界) [...] Wenn die wissenschaftliche Betrachtungsweise die gegenständliche Negation des Willens ist, dann ist die historische Sicht die relative Affirmation desselben, und Kunst und Religion stellen dagegen die konkreten Standpunkte von Affirmation-qua-Negation (*kôtei soku hitei* 肯定即否定) dar. Die historische Welt ist als eine Art der Betrachtungsweise der realen Welt noch Teil der intellektuellen Welt (*chishikikai* 知識界), aber die Welt der Kunst (*geijutsu no sekai* 芸術の世界) und die Welt der Religion (*shûkyô no sekai* 宗教の世界) transzendieren die Kategorien des Wissens und sind an sich selbst Aktivität.³⁷⁸

³⁷⁷ Wieder ist es Komatsu, der genau diesen Punkt problematisiert: Nishidas Konzipierung verschiedener Welten, in der die „Welt der Naturwissenschaft“ auf der Basis rein materieller Gegebenheiten bestimmt wird, verfehle, dass auch der naturwissenschaftlichen „Weltsicht“ nicht rein materielle Bedingungen zu Grunde liegen (man denke allein an die Relativitätstheorie(n) Einsteins). Komatsu: „Ein solches Verständnis des A priori-Begriffs [als Verständnis verschiedener ‚Welten‘ oder ‚Standpunkte‘, EL], ist wirklichkeitsfremd und unwissenschaftlich (*genjitsu wo mushi suru hikagakutekina mono dearu* 現実を無視する非科学的なものである).“ Komatsu (1948), S. 68-69.

³⁷⁸ NKZ II, S. 247. Hier zieht sich auch die für seine Frühphase typische Ablehnung des Geschichtlichen. Die geschichtliche Welt liefere „als konkrete Grundlage nur die objektive Realität; Kunst und Religion dagegen sind als Affirmation-qua-Negation, als Allgemeines-qua-Besonderes noch konkreter.“ Ihre Universalität sei nicht der „abstrakte Begriff“, sondern die „schöpferische Kraft“ (*sôzôryoku* 創造力). Ebd.

Die hierarchische Struktur der Realität und die dogmatische Bestimmung einzelner „Welten“ und Gültigkeitsbereiche, wie Nishida sie hier vornimmt, einmal ausgenommen, bleibt das System der „ganzen Realität“ sich selbst äußerlich und dinglich. Äußerlich: der Standpunkt des Betrachters, der selbst zwischen „wissenschaftlicher Betrachtungsweise“ und „historischer Sicht“ zu unterscheiden vermag, oder vom „affirmativen Standpunkt des absolut freien Willens“ die „wirkliche“ Welt betrachtet, wird axiomatisch und in äußerlicher Reflexion – beziehungslos – gesetzt. Dabei ist es das Denken der ganzen Realität „durch die Form des von mir so genannten selbstbewussten Systems“, eine Art der Selbstbeziehung, die Nishida im Sinn hat. Wenn nun aber, wie in den Ausführungen zum Schluss von *Anschauung*, statt einer Reflexion *des* Standpunkts des Betrachters, des denkenden Selbst, die Diskussion in eine äußerliche Beziehung verschiedener Teilsysteme (Kunst, Wissen, Religion) überführt wird, die vom „absolut freien Willen“ wie von einer Art Substanz ‚umgeben‘ sind, kann Selbstbeziehung nicht mehr thematisch sein. Entsprechend ist das System Nishidas vollkommen dinglich: „Welten“ und „Standpunkte“, die Wissen bzw. reines Denken angeblich darstellen, können nicht anders als Dinge zueinander in Beziehung treten. Denken ist bei Nishida nicht die Grundlage des logischen Selbstvollzugs, sondern ein „Standpunkt“ unter anderen, den man einnehmen kann oder auch nicht.

Dieser Reduktionismus von logischen Begriffen auf substanzhaftes Sein ist aber mehr als nur ein Versäumnis in Selbstbewusstseinssystem Nishidas. Sie ist die ideologische Operation, von deren Verkehrungsmechanismus im Folgenden in der Untersuchung des Aufsatzes „Ort“ ausführlicher zu sprechen sein wird, da sie Nishidas Intention diametral entgegensteht.

Zunächst aber zu einer kurzen Kritik der Rhetorik in *Kunst und Moral*, die sich als verdinglichende Symptomatik in „Ort“ in systematischer Hinsicht wieder bemerkbar machen wird.

1.4. *Kunst und Moral* (Geijutsu to dōtoku 芸術と道徳) (1923) als Dokument der Innerlichkeit

Nishidas Entwicklung seit *Anschauung* war geprägt von einem thematisch sich noch dicht an den Voluntarismus aus dieser Phase haltenden Intuitionismus. Bereits in *Anschauung* tritt dieser verstärkt an der Bezugnahme zu Bergson hervor. Das 1923 erschienene Werk *Kunst und Moral* (Geijutsu to dōtoku 芸術と道徳), eine lose Aufsatzsammlung zu Themen wie ästhetische Intuition und Urteilsfunktion – und als solche auch eine Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790) – muss stärker noch als *Anschauung* als ein Dokument der „Innerlichkeit“ gesehen werden. Es legt Zeugnis davon ab, wie sehr Nishidas Denken Anfang der 20er Jahre – ausgedrückt auch im 1920 erschienenen Sammelband *Probleme des Bewusstseins* (Ishiki no mondai 意識の問題) – thematisch von einem intuitiv erfahrbaren „Innenleben“ des Individuums beherrscht war. Wie bereits in *Anschauung* und in *Probleme des Bewusstseins* ist aber auch in *Kunst und Moral* der „unendlich schöpferische Wille“ als der „Akt am Grunde aller Akte“ (sayō no sayō taru ishiki 作用の作用たる意識) Nishidas philosophisches Motiv Anfang der 20er Jahre. So sagt er in der Einleitung zu *Kunst und Moral*: „Ich nehme im Grunde der Welt der Bewusstseinsgegenstände

(*ninshiki taishō* 認識対象) die Welt der Willensgegenstände an, wobei die Welt der Kunst und der Moral beide als Welt der Willensgegenstände entstehen.“³⁷⁹

In *Anschauung* versucht Nishida zwar, das für die Reine Erfahrung in ZnK entwickelte „psychologistische“ Fundament durch ein mathematisch-logisches zu ersetzen. Schließlich ist es dennoch ein auf intuitionistischer Ganzheitserfahrung beruhender Wille, der zum Ende des Werks bei Nishida zur hervorragenden inneren Disposition des Menschen bestimmt wird. An der Explikation des Willens lässt sich bei Nishida auch recht anschaulich zeigen, wie sprachliche Darstellung (Rhetorik) und inhaltliche Bestimmung (Semantik) durch die Unmöglichkeit, dem (angeblich) Nicht-Sprachlichen ein sprachliches Gerüst aufzuzwingen, erst nur auseinanderzuklaffen scheinen und dann konträr werden. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie.

Ausgehend von der in *Anschauung* erstmalig hervorgetretenen Standpunkt- oder Weltenphilosophie nimmt Nishida in *Kunst und Moral* eine deutliche Radikalisierung vor. In dem in *Kunst und Moral* enthaltenen Aufsatz „Die objektive Welt des Reflexionsurteils“ (*Hanseiteki handan no taishōkai* 反省的判断の対象界), in dem Nishida Kants Unterscheidung von bestimmenden und Reflexionsurteilen aus der Kritik der Urteilskraft – angeregt durch Hegel?³⁸⁰ – aufgreift, findet sich eine recht drastische Zusammenfassung dieser Standpunktrhetorik. In einer Textpassage, die um ein weiteres den exquisiten ontologischen Status der Subjekt-Objekt-Einheit in der nicht-reflexiven Erfahrung thematisiert, behauptet Nishida:

In der Einheit des Erfahrungsinhalts lassen sich drei verschiedene Typen unterscheiden. 1. auf dem Standpunkt (*tachiba* 立場) des bestimmenden Urteils die Einheit der Standpunkte der reinen objektiven Erkenntnis, 2. auf dem Standpunkt der Tat (*kōi* 行為) die Einheit des Standpunktes der Subjekt-Objekt-Einheit, 3. der Standpunkt der gegenseitigen Opposition beider, in dessen Mitte beide vereinigt sind. Im zweiten Standpunkt befindet sich die reine innere Einheit, die sich von Akt zu Akt synthetisierend fortbewegt und den Standpunkt des Urteils transzendiert, ein Standpunkt, der den Urteilsakt vom grundlegendsten, konkretesten Standpunkt aus als einen seiner Inhalte denkt.³⁸¹

Dabei entgeht Nishida, dass das Denken sowie die Urteilsfunktion keine Standpunkte sind, die man *einnehmen* kann oder nicht, sobald man sie thematisiert. Diese von einem

³⁷⁹ Elberfeld (1999a), S. 38. NKZ III, S. 3.

³⁸⁰ Bei Hegel tritt diese Kantische Unterscheidung noch einmal in der Wesenslogik auf. So heißt es in der „Anmerkung“ zur „äußeren Reflexion“: „Kant setzt die *reflektierende Urteilskraft* der *bestimmenden Urteilskraft* entgegen [...] Er definiert die Urteilskraft überhaupt als das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.“ WL II, S. 30. Hegel bemängelt, dass die so bestimmte reflektierende Urteilskraft bloß ein Verhältnis der *äußeren Reflexion* wiedergebe. (In Analogie dazu wird Hegels Fichtekritik in der Kritik der *setzenden Reflexion* zur Geltung gebracht). Hierin sei das Unmittelbare – das Einzelne – als ein Gegebenes vorgefunden, aus dem sich dann die allgemeinen Bestimmungen entwickelten. Kant zu Gute hält er dagegen, dass hierin auch der Sinn einer absoluten Reflexion liege: indem das Urteil vom (nichtigen) gegebenen Unmittelbaren zum „Prinzip“ – dem Allgemeinen – fortschreite, gelte ihm das vorgefundene Einzelne als Nichtiges, „und die Rückkehr aus demselben, das Bestimmen der Reflexion, erst als das Setzen des Unmittelbaren nach seinem *wahrhaften Sein*, also das, was die Reflexion an ihm tut, und die Bestimmungen, die von ihr herkommen, nicht als ein jenem Unmittelbaren Äußerliches, sondern als dessen eigentliches Sein.“ Ebd., S. 31 (Hervorh. EL). Hegel ist es in der Wesenslogik noch nicht um die Lehre vom Begriff, sondern allein um die Reflexionsbestimmungen *an ihnen selbst* zu tun, weshalb er Kants Unterscheidung aufnimmt.

³⁸¹ NKZ III, S. 83.

denkenden Subjekt losgelöste Einteilung der Realität in Standpunkte der Einheit, des Urteils, des Handelns, und auch des Willens, etc. verdeckt den Grund der Möglichkeit von Standpunkten überhaupt. Die Behauptung, dass ein bestimmter Standpunkt den Standpunkt des Urteils „transzendiere“, transzendiert selbst diesen Standpunkt nicht. Um zu beweisen, dass dieses möglich ist, muss er Gebrauch von Sprache mit all ihren logischen und grammatikalischen Regeln machen, die schwerlich den „Standpunkt des Urteilens“ transzendieren. Bei Nishida kommt der Unterschied von Rhetorik und Semantik deutlich im ebenfalls in *Kunst und Moral* enthaltenen Aufsatz „Das Schöne und das Gute“ (*bi to zen* 美と善) zum Ausdruck:

In *Das Schöne und das Gute* identifiziert er Wissen, Wille und Tat. Sie seien die nicht hintergehbaren Prinzipien des Bewusstseins. Nun sei aber das Schöne nicht einfach ein (subjektives) Lustgefühl, denn sonst habe es keine universelle Gültigkeit. Nishida versteht Schönheit als allgemeinen Ausdruck eines „persönlichen Lebens“ (*jinkakuteki seimei* 人格的生命). Der Künstler sei auf dem „Standpunkt der direkten Tat“ (*chokusetsu naru kôï no tachiba* 直接なる行為の立場) nur das Instrument, dem „Inhalt des tiefen Lebens“ (*fukai seimei no naiyô* 深い生命の内容) Ausdruck zu verleihen.³⁸² Im Mittelpunkt steht hier der schöpferische Prozess. Denn nicht in der „Welt der Kunst“ finden diese Standpunkte ihre konkrete Anwendung, sondern in der Moral. Dinge, „wie sie an sich selbst sind“, sieht zwar nur der Künstler im „persönlichen Ausdruck“, aber dieser das herkömmliche, objektive Wissen überschreitende Standpunkt der Kunst müsse auch als moralischer Standard gelten können:

Von diesen Gedanken ausgehend, glaube ich, dass der Inhalt der ästhetischen Intuition durch den reinen Willen hervorgebracht/kreiert (*sôzô serareta* 創造せられた) ist und dass er das wahrhaft konkret und direkt Gegebene ist, und die moralische Tat (*dôtokuteki kôï* 道徳的行為) ist der schöpferische Akt der Entwicklung des reinen Willens [...] Aber nur wenn wir die Dinge rein im Standpunkt der moralischen Tat sehen, befinden wir uns auf dem Standpunkt der künstlerischen Intuition, die die Dinge rein wahrhaftig so sieht, wie sie an sich selbst sind (*junshin ni mono sono mono* 純真に物其者), losgelöst von jeglicher interessegeleiteten, utilitaristischen Idee.³⁸³

So sehr Nishida auch darauf besteht, dass Moral einen Wert an sich darstelle, kann er ihn nicht bestimmen. Dass er der innerste, persönlichste Ausdruck des schöpferischen Willens ist, der gemäß der künstlerischen Intuition Dinge so sieht, wie sie „an sich sind“, reicht kaum als Handlungsmaxime.³⁸⁴ Nishida bleibt vage. Beobachtet werden kann hier paradigmatisch das Auseinanderklaffen von Rhetorik und Semantik: es scheint, als

³⁸² Siehe NKZ III, S. 183.

³⁸³ NKZ III, S. 188-189.

³⁸⁴ Diese Unterbestimmung der Moral – anders ausgedrückt: das Fehlen eines ethischen (inhaltlichen oder formalen) Prinzips – wird auch von Komatsu gesehen, der das Hauptproblem in Nishidas Bestimmung der „Moral“ als außerhalb jeglicher menschlicher Interaktion sich befindendem Bewusstseinsphänomen sieht: „Folglich ist die Moral auch nur ein ‚Problem des Bewusstseins‘ [Anspielung auf den Titel des *Kunst und Moral* vorausgehenden Werks *Ishiki no mondai* 意識の問題 (1920)]. Im Leben konkreter Menschen wird die Handlung usw. nicht problematisiert. Diese moralische Ansicht findet sich schon in ‚Zen no kenkyû‘, wo es denselben Sentimentalismus (*senchimentarizumu* センチメンタリズム), derselben Irrationalismus gibt: das ‚Gute‘ ist, in einem Wort gesagt, die Wirklichkeit der Persönlichkeit. Die wirkliche Befriedigung von Bedürfnissen, d.h. die Einheit des Bewusstseins, besteht darin, den Unterschied von Ich und Anderen zu vergessen, sie besteht im Ineinander – Versenktsein von Subjekt und Objekt.“ Komatsu (1948), S. 89.

würde Nishida durch das sprachliche Beschwören der „Innerlichkeit“ (künstlerisch-persönlicher Inhalt usw.) der Gefahr einer „äußerlichen“ Begriffsbestimmung entgehen wollen. Rein *pragmatisch-rhetorisch* soll so ein Effekt in der *Semantik* des Ausgesagten erzielt werden. Der Begriff „künstlerische“ bzw. „ästhetische“ Intuition“ bleibt als operabler, pragmatisch zu verwendender Begriff jedoch erhalten, sobald er Gegenstand einer Präposition wird. Nishida scheint mitunter zu hoffen, dass diese Tatsache verschwindet, sobald er behauptet, er sei das „konkret“ und „direkt Gegebene“ und nicht mehr (oder noch nicht?) Ergebnis eines Urteils oder einer Präposition. So kämpft Nishida hier wie an vielen Stellen gegen die Begriffe wie gegen Windmühlen.

Hinzu kommt, dass das alleinige Sprechen von und Beschwören der „Innerlichkeit“ gegenüber „äußerer Reflexion“ nicht davor schützt, dass *dieses Sprechen selbst* unbestimmt und abstrakt bleibt. Nishida fehlen Begriffsbestimmungen. Sie allein könnten ihm „direkten Zugang“ zu denjenigen Phänomenen vermitteln, die er durch Urteile zu verfälschen meint. Hier tritt der Kontrast von Rhetorik und Semantik als Umkehrungsverhältnis auf: nicht die begriffliche Bestimmung versperrt ihm den Weg zu einer konkreten inhaltlichen Erfahrung der Kunst bzw. der Moral, sondern umgekehrt die letztlich vergebliche Anstrengung, Kunst oder Moral *ohne Begriff* zu denken.

Wie kann man sich diesen Abgrund zwischen der Unbestimmtheit der Nishidaschen Begriffe und seiner unbeirrbar behaupteten Konkretheit erklären? Die Antwort muss in den Worten P. Pörtners „christlich-kerygmatischen Beschwörungsformel“ des „Standpunktes aller Standpunkte“ im absoluten Willen zu finden sein. Nishida will vermeiden, einen bestimmten Standpunkt, sei es der des Neukantianismus, der reinen Logik, oder der Phänomenologie einzunehmen. Auch in der Frage der Moral versucht Nishida, die Abgrenzung zu Kant oder zum Utilitarismus deutlich zu machen. Allerdings erspart Nishida dieser Rückzug auf einen vagen, rein axiomatisch gesetzten „Standpunkt aller Standpunkte“ weder der Sache noch der Form nach die Auseinandersetzung mit dem Einzelnen. Der Standpunkt aller Standpunkte ist selbst wieder ein Standpunkt und „vereinigt“ die anderen mitnichten. Es sei denn, es könne gezeigt werden, dass die Mittel, diesen Standpunkt zu überschreiten, nur durch diesen Standpunkt selbst geliefert werden. Mit anderen Worten, bei diesem „Standpunkt“ handele es sich um ein System, das keine anderen Voraussetzungen habe als es selbst. Das muss allerdings *logisch* begründet werden können. Auf genau dieses Problem der Begründung soll hiernach in der Diskussion der Ortlogik eingegangen werden, wo das Problem der Vollständigkeit, das hier deutlich hervortritt, im Einzelnen verhandelt wird. Kurzum: will Nishida tatsächlich ein nicht hintergebares System begründen, ist die von ihm selbst so stark bekämpfte Logik, das reine Denken, die einzige, von ihm selbst aber schon immer in Abrede gestellte Möglichkeit.

Desweiteren lässt sich zur Diskrepanz von Rhetorik und Semantik festhalten, daß der Eindruck des Abstrakten, des Vagen sich bei Nishida aufdrängt, weil dieser sich scheut, in *die Sachen selbst einzudringen*, obgleich er diesen Anspruch *systematisch* vertritt. Nishidas Diskussion des Willensphänomens in der Fichteschen Tradition, so „tief“ und „direkt“ er ihn auch explizieren möchte, verbleibt an der argumentativen Oberfläche. Anspruch und Ausführung sind methodisch unvereinbar. Nishidas Philosophie des „Standpunktes aller Standpunkte“ stellt sich ironischerweise somit als reine „Standpunktphilosophie“, als Philosophie des *Relativismus* dar.

In „Ort“ (1926) endlich schafft es Nishida, den irrationalen, rein ästhetisch begriffenen Willen, der seit ZnK sein das System unmittelbarer Erfahrung beherrschende

philosophische Motiv war, zum großen Teil ad acta zu legen. Die Alternative, die Nishida anbietet – der „Ort“ des „absoluten Nichts“ als der die Erkenntnis fundierender, transzendenter Standpunkt aller Standpunkte – wird der Sache nach allerdings kaum ein Fortschritt zu nennen sein. Im Gegenteil: der „Standpunkt aller Standpunkte“ wird durch die Annahme einer „prädikativen Logik“, die jeden logischen Standpunkt unterwandert, nicht nur reinstalled, sondern radikalisiert. Eine Schwierigkeit besteht hier bereits darin, dass Nishida sein intuitionistisch gedachtes System überhaupt als Logik versteht. Im Folgenden soll diese wie auch die anderen Schwierigkeiten der Logik des Ortes dargelegt und ihnen kritisch begegnet werden.

2. „Ort“ (*Basho* 場所) (1926) – Zu einer intuitionistischen Logik

Zum Nichts wird Subjekt durch seine Hypostasis, die Verdinglichung des Undinglichen.

T.W. Adorno, Stichworte³⁸⁵

Nishidas „Logik des Ortes“, die ihren Anfang im im Sammelband *Vom Wirkenden zum Sehenden* (*Hataraku mono kara miru mono e* 働くものから見るものへ) (1926) enthaltenen Aufsatz „Ort“ nimmt und sich bis zu den Texten seiner Wende zur Geschichte um 1931 erstreckt³⁸⁶, ist von vielen Kommentatoren als *der* große Einschnitt in Nishidas Denken gesehen worden. Sei es, dass hier die Etablierung einer erstmals als „östlich“, d.h. asiatisch verstandenen Logik gegen die „westliche“ Logik Aristoteles gesehen wurde,³⁸⁷ sei es, dass Nishida mit dieser Theorie sein als „Nishida-Philosophie“ (*Nishida tetsugaku* 西田哲学) berühmt gewordenes Denken begründet habe oder dass mit der Ortlogik eine genuin japanische Philosophie in Verbindung gebracht wurde. Nakamura Yûjirô 中村雄二郎 behauptet sogar, Nishida habe mit seiner

³⁸⁵ Adorno (2003c), S.756.

³⁸⁶ Der „Geltungsbereich“ der Ortlogik für Nishidas Denken, d.h. die Relevanz der darin zentralen Begriffe „Ort“, „Nichts“ und der „Prädikatenlogik“ gilt noch für das nach *Vom Wirkenden zum Sehenden* erscheinende Werk *Das selbstbewusste System des Allgemeinen* (*Ippansha no jikakuteki taikai* 一般者の自覚的体系) (1930) in NKZ IV. Danach gibt Nishida die Idee einer Ortlogik der Sache nach auf, wenn er sie auch rein terminologisch in „Ortlogik und religiöse Weltanschauung“ (*Bashoteki ronri to shûkyôteki sekaikan* 場所的論理と宗教的世界観) noch einmal aufgreift. Dort wird sie allerdings zu einer Art Staatsphilosophie des *Jôdo-shin*-Buddhismus umformuliert. Mit den „logischen“ Überlegungen aus „Ort“ hat „Ortlogik“ nicht mehr als den Namen gemein. Siehe zu Nishidas religiösen Staatsvorstellungen in „Ortlogik und religiöse Weltanschauung“ insbesondere die Schlüsselaussagen des Aufsatzes: „Staaten sind einzelne Welten, die den Selbstaussdruck des Absoluten jeweils in sich enthalten. Wenn daher volksbezogene Gesellschaften (*minzokuteki shakai* 民族的社會) in sich den Selbstaussdruck einer Welt tragen und vernünftig werden, werden sie zum Staat. Allein dies ist ein Staat, und in diesem Sinne ist er religiös [...] Die menschliche und leidhafte Welt spiegelt das Reine Land und das Reine Land spiegelt die menschliche und leidhafte Welt [...] Auf diese Weise könnte man sich auch in jôdoshin-buddhistischer Weise einen Staat vorstellen. Nach dieser Vorstellung müßte der Staat in der menschlich-leidhaften Welt das Reine Land widerspiegeln.“ NKZ X, S. 366-367; Elberfeld (1999a), S. 283-284.

³⁸⁷ Nishida selbst hat sich diese Interpretation zuzuschreiben, wenn er in *Das Problem der japanischen Kultur* (*Nihon bunka no mondai* 日本文化の問題) (1938/40) behauptet: „Ich sage nicht, dass es innerhalb der Logik zwei verschiedene Arten gebe, eine westliche und eine östliche. Die Logik muss eine sein. Dennoch, als geschichtlicher Selbstgestaltungsakt (*jikokeiseisayô* 自己形成作用) nimmt diese Logik in der weiteren Entwicklung verschiedene Richtungen an. Grob gesagt, die westliche Logik nimmt Dinge (*mono* 物) zum Gegenstand, die östliche Logik nimmt das Gefühl (*kokoro* 心) [auch Geist, Herz, Gemüt] zu ihrem Gegenstand.“ NKZ IX, S. 12. Diese Selbstzuschreibung soll in Kapitel V der vorliegenden Arbeit problematisiert werden.

neuen, den Ort als absolutes Nichts begreifenden Logik eine „kopernikanische Wende“ der bisherigen Subjekt- und Seins-orientierten Logik durchgeführt.³⁸⁸ Dies alles steht zur Diskussion im folgenden Kapitel. Fest steht, dass Nishida selbst im Vorwort der 1936 erschienenen Neuauflage von *Zen no kenkyû* sein um das Thema des Selbstbewusstseins kreisendes Denken in die auch in dieser Arbeit in Kapitel I und II verhandelten drei Stufen einteilt:

Der Standpunkt der reinen Erfahrung führte in der Aufsatzsammlung *Anschauung und Reflexion im Selbstbewußtsein*, vermittelt der Tathandlung bei Fichte, zum Standpunkt des absoluten Willens, und im weiteren erreichte er in der letzten Hälfte der Aufsatzsammlung *Vom Wirkenden zum Sehenden*, vermittelt durch Ansätze aus der griechischen Philosophie, die Kehre zum Gedanken „Ort“.³⁸⁹

Der Aufsatz „Ort“ wird allerdings von fast ausnahmslos allen Kommentatoren zumindest als großer Schritt weg von der unklaren, mitunter mythologisierenden Sprache der „Unmittelbarkeit“ und des absolut freien Willens in den Texten der vorigen beiden Jahrzehnte gewertet. In „Ort“ sei zum ersten Mal ein *logisches Fundament* der Nishidaschen Gedanken gewonnen, geradezu ein System, das sich nicht nur mit der „Logik des Westens“, d.h. der klassischen Aristotelischen Logik messen könne, sondern diese sogar überwinde. Man erwartet viel, hört man diese enthusiastischen Zuschreibungen. Nishida bezieht sich intensiv auf Aristoteles, will aber nicht eine Logik des Subjekts, sondern eine Logik des Prädikats entwickeln. Leider erfährt man nichts über die *Motivation* Nishidas für ein solches Unterfangen. Kobayashi interpretiert:

In der modernen Philosophie wird das Ich oder das Selbst schnell in eins mit der Subjektivität gedacht und als „Subjekt“ mit dem wortwörtlichen „Subjekt“ des Satzes gleichgesetzt. Für Nishida stellt jedoch eine solche Verbindung bzw. Gleichsetzung eine vergegenständlichende Substantialisierung bzw. – wie ich es ausdrücken würde – eine Art „Verdinglichung“ des Ichs dar.³⁹⁰

Diese Interpretation legt nahe, Nishida habe das Problem des „Verdinglichungsprozess“ des Subjekts mit seiner Logik des absoluten Nichts gelöst, ja überhaupt erst ins Blickfeld gerückt. Vielmehr aber ist genau das Gegenteil der Fall – die Verdinglichung des Subjekts wird durch seine Identifikation mit dem absoluten Nichts überhaupt erst möglich. Das vorliegende Kapitel unternimmt durch eine logisch-kategorienkritische Analyse den Versuch, das zu zeigen. Dass Nishida das Subjekt zu einer dem Subjekt-Objekt-Gegensatz vorausliegenden absolut selbstidentischen Substanz erklärt, gerät hier in den primären Fokus der Kritik. Dabei soll insbesondere die Annahme absoluter Selbstidentität in Frage gestellt werden. Zu dieser Problematik im Allgemeinen lässt sich vorläufig festhalten:

„Subjekt“ zu sein bedeutet eben *nicht*, nach den Regeln des post-kantischen transzendentalen Idealismus Fichtes, die einfache Identitätsgleichung, der zu Folge aus den Bewusstseinsstrukturen *alle* Strukturen des Seienden abgeleitet werden müssen. Subjekt, wie es in der hegelianischen Tradition der kritischen Theorie auch zur Geltung

³⁸⁸ Nakamura (2001), S. 77.

³⁸⁹ NKZ I, S. 3; Elberfeld (1999a), S. 22. Ich lege Elberfelds Übersetzung von *Ort* meiner Textdiskussion zu Grunde.

³⁹⁰ Kobayashi (2002), S. 91

kommt, ist das Prinzip der Nicht-Identität schlechthin. Es ist falsch, die synthetisierende epistemologische Funktion des Subjekts mit seiner Denkfunktion zu verwechseln. Zwar ordnet das Subjekt die Welt, in der es sich vorfindet, nach formalen Prinzipien, von denen uns Kant in Kenntnis setzt, aber allein das mögliche Wissen von der Welt hat es in der Form des negativen Urteils, der Hegelschen „ungeheuren Macht des Negativen“³⁹¹, weshalb das Gegebene nicht nur der Inhalt unserer Erkenntnis, sondern die bloße Tatsache desselben, Seiendes zu sein, auch die Form unseres Wissens strukturiert: als Negation. Das Nichts der Ortlogik ist jedoch keine Negation: es ist schlichte Identität. Eine der Folgen dieser Konzipierung ist, dass Nishida schließlich das Subjekt vernichtet, um Identität zu retten. Insofern die Logik des sich als absolutes Nichts generierenden Ortes sich desweiteren anschickt, das nicht nur präpositionale, logische und grammatikalische, sondern eben auch das Subjekt als Träger des Bewusstseins zu subsumieren – das vorliegende Kapitel versucht, die Darstellung dieses „Prozesses“ zu leisten – führt Nishida *ausdrücklich* eine Überwindung des Subjekts vor. Das Motiv für diese Anstrengung ist um ein Weiteres der Versuch zur Begründung eines philosophischen Systems, das nicht von der sogenannten Subjekt-Objekt-Dichotomie ausgeht. Möchte man weiter fragen, warum Nishida sich ausgerechnet so am „Subjekt-Objekt-Dualismus“ gestoßen hat, erhält man, zumindest bis zur Veröffentlichung von „Ort“, keine Antwort. Sucht man nach einer reflexionstheoretischen Erklärung, sucht man vergebens. Sie steht dagegen in einem mit der Reflexionsphilosophie scheinbar vollkommen disparaten Zusammenhang: im Kontext des auch gesellschaftlich vorangetriebenen Diskurses über die „Kultur“ bzw. „Kulturen“. Seit den 1920er Jahren wird auch für Nishida das Stichwort der Kultur bzw. der Kulturen relevant. Dabei wird in erster Linie der Gegensatz zwischen „orientalischer“ bzw. „östlicher“ und „westlicher“ bzw. „okzidentaler“ Kultur thematisiert. Der gesellschaftliche Diskurs schlägt sich in Nishidas Denken um 1926 als philosophische Motivation nieder: aus dem Vorwort von *Vom Wirkenden zum Sehenden* erfährt man von Nishidas Hypostase eines kulturellen Gegensatzes zwischen „Westen“ und „Osten“, der sich in verschiedenen Logiken, verschiedenen „Herangehensweisen“ an das Denken ausdrücke.³⁹² Insofern ist eindeutig eine Akzentverschiebung der Gewichtung der Subjekt-Objekts-Problematik vor dem Horizont des Okzident-Orient-Gegensatzes auszumachen: Nishida will mit „Ort“ und den im Anschluss an „Ort“ entstandenen Texten zeigen, warum den erkenntnistheoretischen Dualismus anzunehmen, nur eine, nämlich eine *westliche* Sichtweise ist. Bei der Logik allerdings kann es für Nishida nicht bleiben; er möchte die „östliche Logik“ des Nichts auch als ontologisches Prinzip verstanden wissen. Zum Einen drückt sich das im „creatio ex nihilo“-Prinzip aus, zum Anderen in der Metapher des Spiegels, die Nishida zum Anfang des „Ort“-Textes mehrfach verwendet. Hier spricht er davon, dass es im Hintergrund der wahrgenommenen Gegenstände einen „Ort“ geben müsse, der denselben zum Existieren bringe, indem er ihn spiegele. Ort und Spiegel bezeichnen das „Feld des Bewußtseins überhaupt“, das selbst völlig leer sei und alle Dinge spiegele: mit anderen Worten, das, was selbst – im logischen und

³⁹¹ PhG, „Vorrede“, S. 36.

³⁹² „Es braucht nicht gesagt zu werden, daß es in der prächtigen Entwicklung der westlichen Kultur [...] viel Beachtenswertes und Lernenswertes gibt. Liegt aber nicht im Grunde der östlichen Kultur, die unsere Vorfahren seit einigen tausend Jahren überliefert haben, etwas verborgen, das die Form des Formlosen sieht und die Stimme des Stimmlosen hört? Unser Herz fordert dieses, und bewegt von dieser Notwendigkeit möchte ich versuchen, diesem eine philosophische Grundlage zu geben.“ NKZ III, S. 255; Elberfeld (1999a), S. 42. Siehe auch Ende des Kapitels I der vorliegenden Arbeit.

ontologischen Sinne – Nichts ist, sei der Ort des Bewusstseins. Man sieht: die Diskussion einer „neuen“, östlichen Logik des Nichts hat ihren Ausgangspunkt wiederum in der Bewusstseins- bzw. Selbstbewusstseinsproblematik. Im folgenden Abschnitt des vorliegenden II. Kapitels sollen daher die grundlegenden Aspekte des „Orts“, darunter die Problematiken des Selbstbewusstseins, der Bestimmung des Nichts als „leere“ Substanz und als „Prädikatsebene“ im Subsumtionsurteil kritisch diskutiert werden (2.1.). Von hier aus kann auch der Verkehrungsmechanismus in Nishidas Konzeptuierung des Subjekt-Nichts, die „Verdinglichung des Undinglichen“ dargestellt werden. Anschließend (2.2.) wende ich mich der in der modernen Nishida-Forschung am umfangreichsten ausgearbeiteten Interpretation der Ortlogik im Hinblick auf die Logizität ihres Ansatzes durch Robert J.J. Wargo zu und versuche eine kritische Antwort darauf, die ihren Hintergrund in der Hegelschen WL hat.

Die Systematik meines Ansatzes indes lässt Spekulationen darüber zu, auf welchem Feld sie ihren Kampf austrägt: während ich in der Frage reiner Selbsterkenntnis in *Anschauung* Nishidas (und Fichtes) Gedanken der Selbstsetzung mit Kants grundlegendem Verständnis des Selbstbewusstseins aus der KrV kontrastiert habe, möchte ich in der Frage der logisch begründbaren Ontologie Hegels WL präsent machen. Das soll bei weitem nicht heißen, dass die Begriffsbestimmungen der WL im Einzelnen diskutiert werden – das ist unmöglich – aber eine Darstellung des *Programms* der Hegelschen Logik zeigt im Kontrast mit Nishidas Ortlogik immenses kritisches Potential. Es wird sich zeigen, dass diese Kontrastierung Licht auf den schwierigen Nishidatext wirft, da dieser versucht, *ohne* Begriffsbestimmungen auszukommen. Bei Nishida steht am Ende eine sich an den Grundbegriffen der Logik (Subjekt, Prädikat, Urteil, Syllogismus) orientierende intuitionistische Philosophie, die die Aufhebung des Subjekts logisch zu begründen versucht. Kann gezeigt werden, dass dieser Versuch zum Scheitern verurteilt ist, muss auch Nishidas Ortlogik als Ganze in Frage gestellt werden.

Ich nenne den Verkehrungsmechanismus in Nishidas Ansatz „ideologisch“. Ideologisch meint hier nicht die für diese Bezeichnung naheliegende kulturessentialistische Hypostasierung verschiedener Denkweisen des „Ostens“ und des „Westens“ – wieweit sie auch in Kapitel V von Interesse sein werden –, sondern eine philosophische Methodik im Sinne einer Logik unreflektierter Denkvoraussetzungen, die den Anspruch des Ansatzes in sein Gegenteil verkehren.³⁹³ Konkret: das ideologische Moment von Nishidas Ortlogik muss in der explizit nicht-begrifflichen, anti-rationalen Bestimmung eines „Nichts“ gesehen werden, das – anstatt der defizienten Substanzhaftigkeit zu entkommen, der diesem aristotelisch-metaphysisch anhängt – genau diese wieder geltend macht. Diese These soll in folgendem Abschnitt an den grundlegenden Aspekten des Ortes, deren erheblicher Mangel an begrifflicher Durchdringung von Nishida nicht etwa als unreflektierte Begleiterscheinung einer mangelhaften Philosophie, sondern als expliziter Vorteil nicht-begrifflichen, intuitiven Denkens vorgestellt wird, dargestellt und plausibel gemacht werden.

³⁹³ Dass hier ein bestimmter theoretischer Mechanismus greift, will der systematische Exkurs zum Ideologiebegriff, insbesondere des Marxschen Warenfetisch, in Kapitel IV zeigen.

2.1. Die grundlegenden Aspekte des Ortes: Ausgang vom Selbstbewusstsein

Die Beantwortung der Frage steht aus, inwiefern die sogenannte Logik des Ortes wirklich der große Einschnitt im Denken Nishidas ist. Dass allein die pragmatische Verwendung von „Logik“ als Begriff schon eine logische Herangehensweise auf der semantischen Ebene erzeugt, ist wenig überzeugend. Vielmehr scheint „Ort“ ein Schub oder ein Sprung nach vorn in der Subjekts- und Selbstbewusstseinsproblematik zu sein: Ausdruck des jahrelangen Kampfes Nishidas mit sich selbst, dem Ich, dem Selbst und der Möglichkeit des Sich-selbst-Denkens, der Selbstreflexion, Ausdruck zu verleihen. Mitnichten lässt Nishida daher den Fichteschen Ansatz, den Gedanken des „ungebundenen“ Willens oder den der Aktivität des Selbstbewusstseins – das auch mit dem Ausdruck des „Wirkens“ beschrieben werden kann – hinter sich, wie z.B. Wargo behauptet.³⁹⁴ Alle diese Begriffe, vor allem der Begriff des Willens, bleiben in „Ort“ aktiv. Auch das Wirkende (*hatarakimono* 働き物) spielt im Zusammenhang mit der Spiegel-Metapher eine große Rolle. Ist der Spiegel, der alles spiegelt, während er selbst „nichts“ ist, eine Metapher für das *Bewusstseinsfeld* (*ishiki no ya* 意識の野), so entsteht das Wirken für Nishida aus dem Sachverhalt, „sich in sich selbst unendlich zu spiegeln.“³⁹⁵ Das Bewusstseinsfeld denkt Nishida daher vorläufig als den Ort, in dem sich „Dinge und Sachverhalte“ (*monogoto* 物事) spiegeln. „Spiegeln“ (*utsusu* 映す) ersetzt hier „reflektieren“ und sogar „wissen/kennen“ (*shiru* 知る). „Im Ort des Nichts, der alles Seiende negiert, wird das Wirkende einfach zum Wissen, denn Wissen bedeutet nichts anderes als spiegeln.“³⁹⁶ Der Gedanke der *creatio ex nihilo* ist hier ausschlaggebend. Im Hintergrund dieser Annahme wird wiederum ein Bewusstsein gedacht, wie es „an sich“ ist, ohne jegliche Vergegenständlichung und Verobjektivierung. Shimomura und andere sehen hier das Motiv für Nishidas Denken in dieser Periode überhaupt. So bestehe für Nishida das Problem darin, dass „westliche Philosophen“ (*seiyō no tetsugakusha* 西洋の哲学者) immer das „bewusst gemachte“ (*ishiki sareta ishiki* 意識された意識) Bewusstsein behandelten, nicht das „bewusste Bewusstsein“ (*ishiki suru ishiki* 意識する意識).³⁹⁷ Auch Abe sieht den Vorzug des Nishidaschen Ansatzes darin, dass er im Gegensatz zur westlichen Philosophie, welche das Bewusstsein nur als Objekt des Bewusstseins betrachtete, das „unmittelbare und direkte (immediate and direct)“ Bewusstsein, welches das „wahre Subjekt des Bewusstseins (the true subject of consciousness)“ sei, behandelte.³⁹⁸ Auf den hier naheliegenden Zusammenhang von sprachlicher Darstellung eines Gedankens und dem Gedanken selbst soll in II. 2.2.2. eingegangen werden.

Tatsächlich wird diese simplifizierende Entgegensetzung von „westlicher Philosophie“ – hier: Erkenntnistheorie – und einem angeblich den Subjekt-Objekt-Dualismus überwindenden, am direkten Bewusstsein orientierten Denken des „Ostens“ in „Ort“ geltend gemacht. Dass die bisherige Erkenntnistheorie „immer vom

³⁹⁴ „It is the rejection of the emphasis on activity that marks the transition to the concept of *basho*.“ Wargo (2005), S. 66.

³⁹⁵ NKZ III, S. 430, Elberfeld (1999a), S. 90.

³⁹⁶ Ebd.

³⁹⁷ Shimomura (1965), S. 190.

³⁹⁸ Abe (1988), S. 357. Abe weist zusätzlich darauf hin, dass Nishida selbst in der Fortsetzung zu *Denken und Erleben* (*Zoku shisaku to taiken* 続・思索と体験) in NKZ VII im darin enthaltenen Aufsatz *Übriggebliebene Probleme des Bewußtseins* (*Torinokosaretaru ishiki no mondai* 取残されたる意識の問題) diese Unterscheidung macht.

Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt³⁹⁹ ausginge und Wissen so verstünde, „daß [ein Subjekt] durch die Form Materie gestaltet“, ist nur eine der von Nishida auch hier naiv interpretierten Ausgangsthesen angeblich „westlicher“, an der starren Entgegensetzung von Subjekt und Objekt festhaltender Erkenntnistheorie, welche zu überwinden er für notwendig hält. Diese Lesart Kants, des paradigmatischen Vertreters klassischer Erkenntnistheorie auch bei Nishida, ist stark verkürzend. So ist zum Beispiel die Synthesis der ursprünglichen Apperzeption ein weitaus komplexeres theoretisches Gebilde, als dass sie durch die simplifizierende Formel Subjekt vs. Objekt bzw. Form vs. Materie dargestellt werden könnte. Die Schwierigkeit besteht ja eben in der Auflösung der Frage, wie etwas *für mich* zum Objekt werden kann – und ob dieses dann auch wirklich ist, was es ist. Von einem starren Dualismus kann in der Kantischen Transzendentalphilosophie keine Rede sein. Indem Nishida die Kantische Leistung in der Deduktion und in den Analogien der Erfahrung, die sich per se der Logizität ihres Ansatzes verpflichtet, auf einen platten Subjekt-Objekt-Dualismus reduziert, verkennt er darüber hinaus den komplexen Zusammenhang von Logik und Bewusstsein. Zumal das metaphysikkritische metaphysische Projekt Kants auch schon in der KrV weit über das von Nishida Behauptete hinausgeht: Kants Ideen haben *Konsequenzen* für den Begriff der Freiheit. Nishidas frühe Selbstbewusstseinsphilosophie dagegen erweist sich in der Frage nach ihren praktischen Konsequenzen oder in Fragen handlungstheoretischer Relevanz als irrelevant.

In „Ort“ wird weiterhin vom Selbstbewusstsein ausgegangen: „Anstatt [wie in der Kantischen Erkenntnistheorie] zu denken, möchte ich versuchen, vom Selbstbewusstsein auszugehen, in dem ich mich selber in mir selbst spiegele.“⁴⁰⁰ Nun ist es aber der Begriff des Ortes, der Nishidas Gedanken insofern eine Wendung gibt, als er die Beziehung des „sich in etwas befinden“ für das grundlegende Charakteristikum des Seins ausspricht und so eine ontologische Komponente in die Bewusstseinsproblematik einführt. Grundsätzlich sieht Nishida in der Beziehung einer Entität zu einer anderen darin ihr wesentliches Existenzmerkmal, dass sie sich in einer anderen Entität „befinde“. Dabei kann es sich um höchst unterschiedliche Entitäten handeln. Nishida geht aber von *Begriffen* aus. Das ist die erste Stufe der Entfaltung des Logischen. Doch wie sieht ein Sein, das immer als „in-sein“ in einem „Ort-worin“ (*basho ni oite* 場所に於いて) verstanden wird, in den Begriffen reiner Logik aus?

Seiendes muss so gedacht werden, daß es sich in etwas befindet. Natürlich hat hier Seiendes nicht den Sinn von realer Existenz, sondern vielmehr eine äußerst allgemeine Bedeutung. Zum Beispiel befinden sich verschiedene Farben im Allgemeinbegriff Farbe; dieser Allgemeinbegriff ist der Ort-worin, in dem sich die verschiedenen Farben befinden. Aristoteles dachte die Substanz als das, worin sich die Eigenschaften befinden, und mit seinem Gedanken der zweiten Substanz läßt sich die allgemeine Farbe selbst als das denken, worin sich die verschiedenen Farben befinden.⁴⁰¹

Das ist der Ansatzpunkt der Ortlogik. Problematisch ist hier primär der Ausdruck des „Sich in etwas befinden.“ Es ist im Gegenteil nicht selbstverständlich, dass Seiendes

³⁹⁹ NKZ III, S. 420, Elberfeld (1999a), S. 79.

⁴⁰⁰ NKZ III, S. 420, Elberfeld (1999a), S. 79.

⁴⁰¹ NKZ III, S. 428, Elberfeld (1999a), S. 87.

sich „in etwas befinde“, zumal Nishida hier „nicht den Sinn von realer Existenz“, d.h. raumzeitlich bedingten Objekten, im Blick hat.

Dass Nishida tatsächlich von Begriffen und nicht von raumzeitlichen Gegenständen spricht, zeigt bereits der nächste Satz. Verschiedene Farben *befinden* sich ihm zufolge im Allgemeinbegriff Farbe. Das ist nicht nachvollziehbar. Begriffe haben keinen „Ort“, der allein das „sich in etwas befinden“ begründen könnte. Doch selbst, wenn man nicht ohne weiteres annimmt, dass Begriffe atemporal und „raumlos“ sind – man denke an eine historische Begriffssemantik – wird man kaum davon sprechen, dass sich verschiedene Einzelbestimmungen (Akzidenzien) in der Allgemeinbestimmung (Substanz) ebenso „befinden“ wie sich ein Apfel in einem Korb befindet. Nishidas missverständliche Formulierung bzw. die unterlassene Differenzierung von „Seiendem“ und „Begriff“ legt diese Lesart jedoch nahe. Das Problem liegt allerdings nicht nur in Nishidas versäumten Nachvollzug der ontologischen Differenz⁴⁰², sondern auch in der Sprache bzw. „verdinglichenden Rhetorik“, von der oben im Zusammenhang mit den „Standpunkten“ und „Welten“ bereits die Rede war. Zwar unternimmt Nishida die Unterscheidung von Kopula und „Sein der Existenz“. Beide Seinsbegriffe behandelt er aber wie dingliche Entitäten, die sich in etwas befinden, sei es ein „Besonderes“, das sich im „Allgemeinen“ befinde oder das „Rote“, welches sich im Begriff der „Farbe“ befinde. Bereits letztere Formulierung ist unter dem Gesichtspunkt einer für die begriffslogische Untersuchung notwendigen Unterscheidung von Begriff und „Ding“ prekär: das „Rote“ befindet sich schlicht und einfach nicht im *Begriff* der Farbe. Nishida vermischt die Seinsbereiche zunehmend. Insbesondere die Rhetorik des folgenden Abschnitts dürfte zeigen, wie Nishida versucht, Begriffe so zu *behandeln* als seien sie Dinge.

Sagt man, im Bereich der Natur *gibt* es Dinge, so bezieht sich dies auf den Geltungsbereich des Existenzurteils; sagt man Rot ist eine Farbe, so bedeutet dies, daß sich das Rote im Begriff der Farbe befindet [...] Wenn sich das Besondere im Allgemeinen befindet, so denken wir schlicht, daß es ist. In diesem Fall befindet sich ein Seiendes in einem anderen.⁴⁰³

Dagegen muss schlicht konzediert werden: ein Besonderes *befindet* sich nicht in einem Allgemeinen wie ein Seiendes in einem Seienden, sei es das „Rote“, das sich im „Begriff“ der Farbe „befinde“ noch irgendetwas anderes. Es ist die *begriffliche* Beziehung von Allgemeinem und Besonderem, die Nishidas Denken entgeht, was sich symptomatisch auch in seiner Terminologie reflektiert („sich an einem Ort befinden“). Ausdrücklich findet sich die Identifikation von Begriff mit einem Gegenstand in folgender Formulierung:

⁴⁰² Die unterlassene Bestimmung der ontisch-ontologischen Differenz konzediert Manfred Frank der Metaphysik schlechthin. Bereits bei Aristoteles werde sie explizit: „What distinguishes this science [metaphysics] from other particular sciences is supposed to be that each of the latter investigates a single realm of beings (geologists investigate stones, botanists plants, philologists texts, etc.), but not being as being. The concept of being (*Seiendes*) for Aristotle is distinguished by the fact that it is thought along with every other concept and, as such, is universal. Clearly one can say of anything and everything that it is, by which Aristotle means: that is is a being. Being (*Seiendes*), object, and something (*tóde ti*) are synonymous.“ Frank (1991), S. 218. Dieser „falsche Weg“ des Aristoteles, den die westliche Philosophie eingeschlagen habe – Metaphysik als verobjektivierendes Denken – wurde Frank zufolge erst durch Heidegger und die analytische Philosophie in Frage gestellt.

⁴⁰³ NKZ III, S. 431-432, Elberfeld (1999a), S. 91.

Haben wir den Gegenstand der widersprüchlichen Einheit (*mujunteki tōitsu no taishō* 矛盾的统一の対象) [des Widerspruchs, EL] erreicht, so können wir – vom Standpunkt des Urteilstwissens aus – das Allgemeine, das dieses und jenes umfaßt, nicht mehr erkennen.⁴⁰⁴

Oder auch hier:

Je mehr das Prädikative das Subjekt übersteigt, vertieft und erweitert, umso freier wird der Wille.⁴⁰⁵

Kurz: hier findet eine drastische Subsumierung rein logischer Kategorien unter substantiell Seiendes statt. Der Widerspruch *ist* kein Gegenstand, den man „erreichen“ kann, das Prädikative „übersteigt“ und „vertieft“ kein Subjekt.

Ungeachtet seiner prekären verdinglichenden Rhetorik muss man aber fragen, auf was Nishida mit diesem argumentativen Konstrukt hinaus will. Ihm zufolge müsse etwas geben, das sowohl der Kopula als auch dem existenziellen Seinsbegriff „zugrunde“ liege, durch das sie „Zugang“⁴⁰⁶ zueinander haben. Nishida nennt es in Anlehnung an Hegel das „konkrete Allgemeine“⁴⁰⁷, dasjenige, was garantiert, dass das Existenzurteil als „allgemeingültig“ anerkannt werden kann. Im Rückgriff auf Hegel versucht Nishida in „Ort“, den denkerischen Standpunkt als konkretes Allgemeines zu erschließen, welcher das Sein „bloßer Existenz“ garantiere. Bei Nishida wird das konkrete Allgemeine schliesslich zum absoluten Ort des Nichts und somit nicht zum *Begriff*, als den Hegel das konkrete Allgemeine bestimmt. Aber vielmehr aus anderen Gründen ist der Ansatz Nishidas nicht unproblematisch:

Erstens ist aus oben genannten Gründen nicht einleuchtend, dass umgekehrt der „Ort, an dem sich etwas befindet“ eine *logische* Kategorie ist. So gehören in der Hegelschen Systematik Ort, Raum und Zeit, obgleich Begriffe, gar nicht zur Logik, sondern werden am Anfang der Naturphilosophie verhandelt, weil sie (und hier tritt Hegel ganz Kantianisch auf) die Bedingungen der *empirischen Anschauung* endlicher Wesenheiten sind. Zeit ist für Hegel eine Kategorie des Realen und gehört nicht in die Logik. Raum und Zeit sind zwar als *Begriffe* in der WL präsupponiert, *systematisch* haben sie ihren Ort erst in der Naturphilosophie als Bedingungen der endlichen Wesenheiten, d.h. dessen, was nicht „bloß“ Begriff ist. So tritt Hegel auch wesentlich gegen Kant auf, wenn er Raum und Zeit nicht als Bedingung des *reinen, d.h. nicht-sinnlichen* Denkens, d.h. der Logik überhaupt identifiziert. Die Logik ist, man erinnert sich an das Wort aus der „Einleitung“ der WL, „*die Darstellung Gottes [...] wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*“, womit Hegel schlicht behauptet, dass in seinem System aus Logik, Natur und Geist, die Logik jeglicher gegenständlicher, an Raum und Zeit gebundener Erkenntnisart *vorgeordnet* ist.

Zweitens ist es für eine Philosophie inkonsequent, zwar eine *Ortlogik* begründen zu wollen, dabei aber auf den *Zeitaspekt* völlig zu verzichten. Der Zeitbegriff kommt in der Ortlogik nicht vor. Robert J.J. Wargo bietet eine Interpretation an, derzufolge Nishida sinnvoll begründet, warum Raumörtlichkeit angenommen, aber Zeitlichkeit unbestimmt bleiben kann. So soll Nishidas Beispiel der Farben, die sich im Allgemeinbegriff Farbe befinden, indizieren, dass der Allgemeinbegriff Farbe selber keine Farbe ist (oder

⁴⁰⁴ NKZ III, S. 468, Elberfeld (1999a), S. 130.

⁴⁰⁵ NKZ III, S. 471, Elberfeld (1999a), S. 133.

⁴⁰⁶ NKZ III, S. 431, Elberfeld (1999a), S. 91.

⁴⁰⁷ Ebd.

„haben kann“), denn sonst wäre er nicht der *Allgemeinbegriff*. Das ist plausibel. In welchem Verhältnis stehen dann aber die einzelnen Farben zum Allgemeinbegriff „Farbe“? Wargo zufolge seien die einzelnen Farben jedenfalls keine Funktion des Allgemeinbegriffs Farbe, d.h. eine „Aktivität“ des Allgemeinbegriffs, denn dann würde der zeitliche Faktor eingeführt, „a factor that is not included in the concept of color.“⁴⁰⁸ Auch der Ort dürfe in dem Sinne nicht „räumlich“ gedacht werden, denn: „All one has in this situation is the notion of ‚including‘ [...] He [Nishida] notes that this has the same relation as ‚the form being the shadow of the formless.‘“⁴⁰⁹ Logische Argumentation wird hier durch assoziative Metaphorik ersetzt. Mit Philosophie hat das nichts zu tun. Nishida indes gibt selbst gar keine Erklärung an, weshalb der Zeitbegriff unbestimmt bleibt. Die Frage bleibt: wie kann Ort ein rein *logischer*, der Anschauung vorgeordneter, Begriff sein? Sie muss im Kontext von „Ort“ unbeantwortet bleiben.

Der Ansatzpunkt der Ortlogik mit ihrer Behauptung, dass sich „Seiendes in Seiendem befinde“ ist oben problematisiert worden. Nishidas Ansatz zielt argumentativ jedoch weiter. Nishida spielt auf die Aristotelische Substanz-Definition an, in deren Nähe er sich durchaus verortet, die er aber zur Bestimmung seines konkreten Allgemeinen als Nichts in sein Gegenteil zu überführen versucht. Zunächst ist für Aristoteles die „Substanz“ (oder die „Wesenheit“, *Ousia*) dasjenige, was nicht von einem Hypokeimenon, dem „Zu Grunde liegenden“, ausgesagt werden kann, noch an einem Zu-Grunde-liegenden „auftritt“. Er definiert im 5. Kapitel seiner Kategorienschrift:

Wesenheit (Οὐσία) ist im eigentlichsten Sinne und in unmittelbarster Erfassung und in stärkstem Maße ausgesprochen als die, welche weder von einem Zugrundeliegenden ausgesagt wird noch an einem Zugrundeliegenden auftritt, z.B. dieser bestimmte Mensch, dies bestimmte Pferd.⁴¹⁰

Diese von Aristoteles so bestimmte „Primärsubstanz“ ist daher das letzte Individuelle, das, von dem nicht mehr prädiert werden kann. Genau diese Nuance wird wichtig für Nishida. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie dieser Begriff der letzten „Individuationsebene“ mit dem Begriff des Bewusstseins bei Nishida zusammenhängt. Nishida ringt in „Ort“ mit dem Problem, das „sich in etwas befinden“ als „sich unendlich in sich selber spiegelnden Ort“ logisch als Prinzip des *Selbstbewusstseins* greifbar zu machen. Der letzte Ort, der Ort des wahren Nichts, umgreife schließlich alle weiteren Seinsebenen, zu denen der Verstand, das Gefühl und der Wille gehören. Erst der Ort des wahren Nichts bedeute das Selbstbewusstsein selbst: „Das Bewußtseinsfeld, das Verstand, Gefühl und Willen gemeinsam ist, gehört keinem von diesen an, umfaßt selbst die sogenannte Anschauung und erstreckt sich unendlich weit. Es ist die tiefste Bedeutung des Bewußtseins, Ort des wahren Nichts zu sein.“⁴¹¹ Dieser sei für Nishida aber nur über ein *Individuationsprinzip* oder einen Individuationsbegriff zu haben, in dessen Hintergrund sich keine weitere „Ebene“ mehr befindet, so dass das Ding „ist, was es ist“. Man muss noch einmal erinnern: Nishida möchte das „bewusste Bewusstsein“, nicht das „bewusst gemachte“ Bewusstsein bestimmen. Das bedeutet für ihn, die Dimension des „Ortes-worin“ immer weiter zu überschreiten, bis die „letzte Instanz“, die letzte Begriffsbestimmung gefunden sei, die sich selbst wiederum nicht

⁴⁰⁸ Wargo (2005), S. 99.

⁴⁰⁹ Ebd.

⁴¹⁰ Aristoteles (1998), S. 9.

⁴¹¹ NKZ III, S. 427, Elberfeld (1999a), S. 87.

mehr in etwas „befinde“. Die letzte Begriffsbestimmung muss zwei Bedingungen erfüllen: sie muss 1. sich selbst (logisch und ontologisch) enthalten und sie kann 2. nicht zum Subjekt einer Aussage werden. Dieser „letzte Ort“ muss also die Dimension des Subjekts vollständig transzendieren. In dieser Darstellung ist noch nicht klar, von was für einem Subjekt – ob ein logisch-grammatikalisches oder ein Subjekt als Träger des Selbstbewusstseins – die Rede ist. Obwohl Nishida diese Unterscheidung auch später nicht explizit trifft, wird deutlich, dass in der Ebene, die den „Geltungsbereich“ des Subjekts überschritten hat – der Ort des Nichts – logisch-grammatikalisches und Bewusstseins-Subjekt in der sogenannten „transzendentalen Prädikatsebene“ zusammenfallen.

Aristoteles' „Substanz“ oder „Wesenheit“⁴¹² dagegen ist das letzte Individuelle, das Hypokeimenon oder Substratum, das zum Subjekt, aber nicht zum Prädikat werden kann. Genauer:

‘Substanz’ wird, wenn nicht in mehr, so jedenfalls in vier Bedeutungen hauptsächlich verwendet: denn das ‘Was es war zu sein’ und das Allgemeine und die Gattung gelten als Substanz eines Dinges, und die vierte dieser Bedeutungen ist das Substrat (das Zugrundeliegende, *to hypokeimenon*). Das Substrat ist aber das, wovon das andere ausgesagt wird, während es selbst nicht mehr von anderem ausgesagt wird; daher müssen wir zuerst dieses betreffend Unterscheidungen einführen; denn in ganz besonderem Maße gilt als Substanz das erste Substrat.⁴¹³

Nishida verwendet diese Definition der Aristotelischen Substanz – „das, wovon das andere ausgesagt wird, während es selbst nicht mehr von anderem ausgesagt wird“ – fast wie eine Beschwörungsformel in *Ort* jedoch nur, um das aristotelische Verhältnis von Subjekt und Prädikat *umzudrehen*: ihm geht es auf der Suche nach dem letzten Individuationsprinzip des Bewusstseins um eine Ebene, die sogar noch die *Ebene des Subjekts in sich umfassen können soll*. Somit versucht Nishida nicht eine Bestimmung der letzten *Substanz*, sondern die des letzten *Prädikats* – in anderen Worten, die Bestimmung des „Orts“, der selbst im emphatischen Sinne *nichts mehr ist*, „weil die Prädikatsebene der Subjektebene gegenüber Nichts ist.“⁴¹⁴ Für Nishida ist hier das „konkrete Allgemeine“ erreicht, welches das Prinzip der Individuation in sich trage und nur noch „reines Sehen“ sei: das schlechthin substanzlose absolute Nichts (*zettai mu* 絶対無). „Wenn man den Gedanken, den Allgemeinbegriff als Ort aufzufassen, bis zum Äußersten radikalisiert, werden die Dinge zur reinen Qualität, wenn der Ort, in dem sie sich befinden, zum absoluten Nichts wird.“⁴¹⁵

Ich möchte versuchen, diese schwierig nachvollziehbare und dennoch zentrale These der Nishidaschen Ortlogik hiernach zur Verständlichkeit zu bringen. Die Beurteilung, ob das Vorhaben, eine „letzte Prädikatsebene“ als das das Subjekt umfassende Selbstbewusstsein zu ermitteln tatsächlich durchführbar oder auch nur plausibel ist, wird sich allerdings erst durch die Kritik an der Bestimmung des Nishidaschen Nichts-Begriffs und an seinem Verfahren, es durch das Modell des Subsumtionsurteils zu bestimmen, zeigen.

⁴¹² Heidegger übersetzt bekanntlich Ousia wörtlich mit „Seiendheit“, so in M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Physis*, in: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. (1978), S. 237 ff.

⁴¹³ Aristoteles, *Metaphysik*, Buch Z, 1028b-1029a. Aristoteles (2003), S. 111.

⁴¹⁴ NKZ III, S. 472. Elberfeld (1999a), S. 133.

⁴¹⁵ NKZ III, S. 444. Elberfeld (1999a), S. 105.

2.1.1. Das „absolute Nichts“ (*zettai mu* 絶対無) als Substanz der „Leere“

The wound is healed only by the sword that
smote you.⁴¹⁶
Slavoj Žižek

Die Kategorie des Nichts wird in „Ort“ erstmalig in logischer und ontologischer Absicht relevant. Rein terminologisch ist sie zwar in *Anschauung* bereits antizipiert, hat aber erstens hier nur die Bedeutung der „Abgrenzung“ zwischen verschiedenen „a priori“ und Standpunkten, die das Selbstbewusstsein einnehmen kann und rückt zweitens dort noch nicht zu der zentralen heuristischen Kategorie auf, die sie in „Ort“ einnimmt.

In der Diskussion von ZnK habe ich bereits darauf hingewiesen, dass die unterlassene Diskussion des Nichts-Begriffs womöglich zu den gravierenden erkenntnistheoretischen bzw. ontologischen Schwierigkeiten geführt hat, die das System der Reinen Erfahrung aufweist, allein schon auf der Basis eines Plausibilitätsarguments. Wird die Logik des Ortes, die die systematische Stelle nach der Reinen Erfahrung und dem „absolut freien Willen“ einnimmt, durch die Entwicklung eines Nichts-Begriffs den Schwierigkeiten aus ZnK entgehen können? Es soll gezeigt werden, dass durch Nishidas Bestimmung des Nichts, die letztlich nur als Substanz der „Leere“ gefasst werden kann, die Schwierigkeiten im Gegenteil umso prägnanter hervortreten.

In diesem Abschnitt wird die Hauptthese dargelegt, dass Nishidas Versuch, der angeblichen Substanzhaftigkeit des erkenntnistheoretischen Subjekts zu entkommen, genau durch die Ablehnung derjenigen methodischen wie sachlichen Instanz verunmöglicht wird, die „Substanzdenken“ überhaupt erst überwinden kann – begriffliches Denken, Logik. Nicht nur erweist sich Nishidas Anliegen als so kontrafaktisch (der Beweis der These wird zum Beweis der Antithese), sondern die vehemente Infragestellung der Logik wird Nishida selbst zum Problem. Das, was er für das zerstörerische, „verletzende“ Element eines einheitlich-identischen „Seinsgrund allen Seins im Nichts“ hält, ist in Wirklichkeit der Grund seiner „Unverletzlichkeit“. Das Leiden an der substanzfreien Subjektbestimmung (die „Wunde“) kann nur durch die Logik gemildert werden. Diese These wird im vorliegenden Abschnitt dargelegt.

Nishida macht in „Ort“ diverse Nichts-Bestimmungen geltend. In diesem Text allein finden sich sechs unterschiedliche Formen des Nichts, 1.) das „gegensätzliche“ (*tairitsuteki mu* 対立的無) oder „relative“ Nichts (*sōtaiteki mu* 相對的無), das 2.) spiegelnde Nichts (*utsusu mu* 映す無), 3.) das hervorbringende Nichts (*umu mu* 生む無), 4.) das negative Nichts (*hiteiteki mu* 否定的無), 5. das intellektuelle Nichts (*chishiki no mu* 知識の無) oder das infinitesimale Nichts (*kyokubi mu* 極微無), 6. das „wahre“ (*shin no mu* 真の無) oder das „absolute“ Nichts (*zettaitteki mu* 絶対的無)⁴¹⁷. Während 2.) und 3.) eher in den Kontext der Willensdiskussion gehören, in denen Nishida die creatio ex nihilo in positiver Absicht thematisiert und 4.) und 5.) defiziente Modi des „wahren Nichts“ sind, werden allein 1.) und 6.) für die logische Diskussion relevant.

⁴¹⁶ Žižek (1993), S. 165.

⁴¹⁷ NKZ III, S. 422. An einer Stelle spricht er auch vom „vollkommenen“, „vollständigen“ Nichts (*mattaki mu* 全き無).

Die Grundlogik des Orts sagt aus, daß ein Nichts als Negation des Seienden nur ein gegensätzliches, dem Sein gegenüber „relatives“ Nichts sei. Es bezeichne so etwas wie die Ebene eines Bewusstseins, das sich noch nicht selbst reflektiert habe, ein Art „erste“ Bewusstseinsstufe. Das Nichts jedoch, „das das gesamte Sein verneint“ und Seiendes und Nichtseiendes als Entgegengesetzte in sich umfasse, sei das „absolute“ (oder auch „wahre“) Nichts. Es sei „der Ort“, der den Gegensatz von Sein und Nichts entstehen lasse. Nishida ist unter Rückgriff auf Emil Lasks Begriff des „Gegensatzlosen“ auf der Suche nach dem „Gegensatzlos-Gegenständlichen“ (*Tairitsu naki taishô* 対立なき対象)⁴¹⁸ – dasjenige, dem gegenüber keine Entität mehr denkbar ist. Dagegen habe etwas, das als Negation einer anderen Entität auftritt, dem gegenüber noch dieselbe *Bestimmtheit* (im Hegelschen Sinne), gehöre zu derselben Klasse oder Spezies: „So ist z.B. auch das, was im Gegensatz zu Rot nicht rot ist, wiederum eine Farbe.“⁴¹⁹

Wie oben gesehen, verortet Nishida das „Gegensatzlos-Gegenständliche“ auf der Ebene des reinen Bewusstseins. Dieses absolute Nichts stellt Nishida auch als „Negation der Negation“, also doppelte oder *absolute* Negation vor. Doch anders als bei Hegel versteht Nishida die Negation einer Negation nicht als Position oder Affirmation einer höheren Einheit, in der der Gegenstand mit sich vermittelt (aufgehoben) ist, sondern als das „wahre“ Nichts (*shin no mu* 真の無).⁴²⁰ Dieses wird ausdrücklich mit „Leere“ identifiziert:

Weil dieser Standpunkt als Negation der Negation wirklich Nichts (*shin no mu* 真の無) ist, kann er auch alle im Ort des gegensätzlichen Nichts gespiegelten Dinge negieren. Indem sich das Bewußtseinsfeld selbst wahrhaft entleert (*munashiu suru* 空うする), kann es die Gegenstände, so wie sie sind (*ari no mama* ありのまま) spiegeln.⁴²¹

Die Frage, warum Nishida die Überwindung des Gegensatzes von Sein und Nichts bzw. von Subjekt und Objekt ausgerechnet in „Nichts“ sieht, liegt in genau dieser Identifikation des Nichts mit einer Leere, aus der die Formen des relativen Seins und

⁴¹⁸ NKZ III, S. 422. Das Gegensatzlose wird von Lask an einigen Stellen thematisiert. Es bezeichnet eine bestimmte Art der Geltung von Urteilen, die vom Gegensatz von Wert und Unwert, sowie vom Gegensatz von Gültigkeit und Ungültigkeit nicht betroffen sind. Lask (1912), S. 11. Der Begriff scheint aber auch eine ‚urbildliche‘ Qualität aufzuweisen: „Die nachbildliche, die in Abstand von den Gegenständen stehende Wahrheit, die ‚Wahrheit über‘ sie ist dann wieder nicht die, sondern nur eine Art der Wahrheit, und es gibt jenseits von positiver Wahrheit und Wahrheitswidrigkeit die gegensatzlose urbildliche Wahrheit.“ Lask (1912), S. 134. Siehe auch Elberfelds Anmerkung. Elberfeld (1999a), S.81.

⁴¹⁹ NKZ III, S. 422. Elberfeld, S. 81.

⁴²⁰ Rein logisch ergibt es keinen Sinn, die Negation der Negation als „wahre“ Negation zu begreifen. Adornos Dialektik des Nicht-Identischen, ein Ansatz, der ebenfalls – allerdings in einem von Nishida völlig verschiedenen Sinne – nicht von der Priorität des Subjekts ausgeht, sieht in seiner *Negativen Dialektik* (1966) die Negativität als Gegenpol zu einer stets Identität und Positivität intendierenden totalitären Subjektphilosophie, in der selbst das Nicht-Identische unter dem Aspekt des Identischen stehe. Insofern schlägt Adorno in nicht-logischer (nicht a-logischer) Weise vor, die Negation der Negation vor dem identitätsphilosophischen Umschlagen in die reine Positivität zu bewahren, indem man erkenne, dass die Negation der Negation diese nicht rückgängig mache, sondern erweise, dass sie „nicht negativ genug war; sonst bleibt Dialektik zwar, wodurch sie bei Hegel sich integrierte, aber um den Preis ihrer Depotenzenzierung, am Ende indifferent gegen das zu Beginn Gesetzte [...] Daß die Negation der Negation die Positivität sei, kann nur verfechten, wer Positivität, als Allbegrifflichkeit, schon im Ausgang präsupponiert. Er heimst die Beute des Primats der Logik über das Metalogische ein, des idealistischen Trugs von Philosophie in ihrer abstrakten Gestalt, Rechtfertigung an sich. Die Negation der Negation wäre wiederum Identität, erneute Verblendung; Projektion der Konsequenzlogik, schließlich des Prinzips von Subjektivität, aufs Absolute.“ Adorno (1966), S. 162.

⁴²¹ NKZ III, S. 425, Elberfeld (1999a), S. 84.

des relativen Nichts – ontologisch bestimmbare Strukturen der Realität – sich erst *entwickeln* können sollen. Dazu muss es aber „absolut“ sein, d.h. den rein „logischen“ Gegensatz von (relativem) Sein und (relativem) Nichts um noch eine Ebene übersteigen:

Der wahre Ort des Nichts übersteigt in jedem Sinne den Gegensatz von Sein und Nichts und läßt Sein und Nichts in seinem Inneren entstehen.⁴²²

Nishida versteht das wahre Nichts bzw. den wahren „Ort“ des Nichts also als die gegensätzliche Bestimmung von Sein und Nichts überwindend. Das Nichts als bloße Negation des Seins wäre die Ebene des Bewusstseins, noch aber nicht wahren Selbstbewusstseins (das im Übrigen terminologisch in „Ort“ hinweg fällt und fast durchgängig mit „Ort des wahren Nichts“ „übersetzt“ wird): „Der gewöhnliche Standpunkt des Bewußtseins ist der beschriebene Standpunkt des Nichts, das dem Sein gegenübersteht [...] Das wahre Nichts ist jedoch nicht dieses gegensätzliche Nichts, sondern das, was Sein *und* Nichts in sich umfasst.“⁴²³ Bereits weiter vorne heißt es:

Ein im Gegensatz zu einem Seienden erkanntes Nichtseiendes ist jedoch immer noch ein gegensätzlich Seiendes. Das wahre Nichts muß Seiendes und Nichtseiendes [als Entgegengesetzte] in sich umfassen, es ist der Ort, der [den Gegensatz von] Sein und Nichts entstehen läßt. *Ein Nichts, das das Sein negiert und dem Sein gegenübersteht, ist nicht das wahre Nichts.*⁴²⁴

Diese „Ebene“ des Selbstbewusstseins ist Nishida zufolge intellektuell-begrifflich nicht zu bestimmen: „Das die begriffliche Erkenntnis Spiegelnde bleibt nur ein Ort des relativen Nichts.“⁴²⁵ Der Urteilsakt wird Nishida zufolge „sekundär“⁴²⁶ und bleibt einer Ebene des Bewusstseins verhaftet, die das „konkrete Allgemeine“ nicht zu fassen vermag. Auch Kant sei bloß bis zur Ebene der Gegensätze, des Bewusstseins, vorgedrungen, weshalb wir „die kritische Philosophie Kants [übersteigen müssen], so daß eine Metaphysik entsteht.“⁴²⁷ Nishida selbst gibt mit dem Vergleich zu Kant ein gutes Stichwort vor. Das absolute Nichts Nishidas erscheint paradox: es könne mit Hilfe einer prädikativen Aussage oder eines Urteils nicht bestimmt werden, gleichzeitig müsse es jedoch erfasst werden können, wenn auch nur im intuitiven Willen, nicht im Urteilsakt. Ich gehe hier davon aus, dass die Parallelisierung des „absoluten Nichts“ mit Kants Bestimmung des Ding-an-sich selbst betrachtet – des schlechthin unserer Erkenntnis nicht Zugänglichen – kritische Rückschlüsse auf Nishidas Nichts-Begriff zulässt.

Ein wesentlicher Unterschied beider Begriffe liegt auf der Hand: das Nichts Nishidas ist als das „jenseitige“, logisch nicht zu fassende Nichts bestimmt, während die Unerkennbarkeit des Dinges-an-sich-selbst von Kant *logisch* begründet wird: durch das unendliche oder unbestimmte Urteil. Soll aber der Gefahr entgangen werden, das Nishidasche Nichts schlechterdings nur als *substanhaftes Nichts*, d.h. als *irrationalen, rein denkerisch nicht zugänglichen, materiellen* „Rest“, bestimmen zu können – eine Bestimmung, von der Nishida sich aufs schärfste distanziert –, muss gezeigt werden,

⁴²² NKZ III, S. 424, Elberfeld (1999a), S. 83.

⁴²³ Ebd.

⁴²⁴ NKZ III, S. 422, Elberfeld (1999a), S. 81. Hervorh. EL.

⁴²⁵ NKZ III, S. 427, Elberfeld (1999a), S. 87.

⁴²⁶ NKZ III, S. 469, Elberfeld (1999a), S. 131.

⁴²⁷ NKZ III, S. 432, Elberfeld (1999a), S. 92.

dass es auch *rein begrifflich* begründbar ist. Das Ding-an-sich-selbst ist bei Kant keiner Erkenntnis zugänglich, kann aber dennoch gedacht werden (ein undenkbares Ding dagegen ist ein Unding). Insofern ist es Kants logische Bestimmung des Ding-an-sich in Form des *unendlichen* (oder *unbestimmten*) Urteils, dem Nishidas Begriff des Nichts genüge leisten muss, soll die Substanzhaftigkeit vermieden werden. Kann nämlich gezeigt werden, dass das wahre bzw. absolute Nichts in Form eines unendlichen Urteils ausgedrückt werden kann, ist der Vorwurf der unreflektierten Substantialisierung, die der Begriff erfährt, obsolet. Im Folgenden soll gezeigt werden, ob der Begriff des wahren Nichts bei Nishida logisch begründbar ist.

Die Frage lautet: wie kann die Kategorie „wahres Nichts“ in *Abgrenzung* zur Kategorie Nichtsein sinnvoll bestimmt werden?

Nishida verortet das wahre Nichts jenseits von „relativem“ Sein und Nichts. Das wahre Nichts ist für Nishida also weder Sein noch Nichtsein. Entsprechend lautet die Aussage: „Das wahre Nichts ist nicht Sein und nicht Nichtsein.“ Von hier aus kann man versuchen zu zeigen, dass es sich bei dem Urteil „Das wahre Nichts ist nicht Sein und ist nicht Nichtsein“ allem Anschein entgegen *nicht* um einen einfachen, d.h. analytischen Widerspruch handelt und so Nishidas Behauptung plausibel machen. Wenn Nishidas „wahres Nichts“ nämlich ein *Drittes* einschließt und somit die Überführung des scheinbar analytischen Urteils „Das wahre Nichts ist nicht Sein und nicht Nichtsein“ in ein dialektisches Urteil möglich ist, ist der Satz wahr. *Dann* wäre das Urteil als unendliches Urteil formulierbar und würde somit die Stellung eines denk-, jedoch nicht erkennbaren „Ding-an-sich“ genießen. Das dürfte dem, was Nishida in „Ort“ im Sinn hat, entgegenkommen, soll ja die Substanzhaftigkeit vermieden werden.

Genauer muss nun auf den theoretischen Zusammenhang eingegangen werden, der diese Überlegung zur Plausibilisierung des Nishidaschen Arguments möglich macht. Bekannterweise zeigt Kant im VII. Abschnitt der Transzendentalen Dialektik („Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst“⁴²⁸), dass die Voraussetzung, unter der die Antinomie der Urteile „Die Welt ist der Größe nach unendlich“ und „die Welt ist ihrer Größe nach endlich“ nur unter dem Vorbehalt zu Standekommt, die Welt als ein „Ding an sich selbst“ zu betrachten. Fällt diese Voraussetzung weg, zeigt sich der *scheinbar* kontradiktorische (analytische) Gegensatz in seiner wahren Form, nämlich als ein dialektischer, ein Scheingegensatz:

[...] weil die Welt gar nicht an sich (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen) existiert, so existiert sie weder als ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches Ganzes.⁴²⁹

Ein zulässiges Urteil für die Formulierung dieser Tatsache sei eines, das die eine Seite der Antinomie „aufhebe“, „ohne eine andere [...] zu setzen.“ Kant:

Sage ich demnach: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich, oder sie ist nicht unendlich (*non est infinitus*), so muß, wenn der erstere Satz falsch ist, sein kontradiktorisches Gegenteil: die Welt ist nicht unendlich, wahr sein. Dadurch würde ich nur eine unendliche Welt aufheben, ohne eine andere, nämlich die endliche, zu setzen.⁴³⁰

⁴²⁸ KrV B 525-536 (1998).

⁴²⁹ KrV B 533 (1998).

⁴³⁰ KrV B 531-532 (1998).

Kant versucht hier bekannter weise den Beweis der Unentscheidbarkeit der Frage nach der Endlichkeit/Unendlichkeit der Welt. Ihm zufolge können wir in bezug auf die Größe der Welt an sich – ist die Welt *dem Raume nach* entweder unendlich oder nicht? – gar keine sinnvolle Aussage machen. Daher schlägt er vor, das unendliche Urteil „Die Welt ist nicht unendlich“ einzuführen, da ich durch diese Behauptung „nur eine unendliche Welt aufheben“ würde, „ohne eine andere, nämlich die endliche, zu setzen.“⁴³¹

Auch das Kantsche Ding-an-sich selbst betrachtet lässt sich als unendliches (oder „unbestimmtes“) Urteil ausdrücken, wie Žižek dargelegt hat.⁴³² Gleichzeitig ist hier der Unterschied zwischen einem negativen und einem unendlichen Urteil formuliert: während das negative Urteil bestimmt, was das Ding *nicht* ist („das Ding-an-sich-selbst ist *nicht* phänomenal“), bestimmt das unendliche Urteil, was „das Ding“ nicht *ist* („das Ding-an-sich-selbst ist *nicht-phänomenal*“). Im unendlichen Urteil wird daher die Negation eines Prädikats affirmiert, was zufolge hat, dass wir über das Subjekt, hier: das Noumenon, überhaupt nichts sagen können. Es ist als Begriff vollkommen unbestimmt. Gerade das aber ist sein Vorzug. Im unendlichen Urteil wird das Paradoxon von etwas, das zwar gedacht, nicht aber erkannt werden kann, formuliert.

Um die Überführung eines *scheinbar* analytischen, d.h. dialektischen, in einen *wahrhaft* analytischen Satz durch die Einführung des unendlichen Urteils zu verdeutlichen, führt Kant in diesem Abschnitt des Antinomienkapitels ein *Beispiel* an. Vorsicht ist nun aber insofern geboten, als Kants *Beispiel* für ein unendliches Urteil mir hier für die Auflösung der Antinomie überzeugender erscheint als Kants schließliche Behauptung, mit dem Urteil „die Welt ist nicht unendlich“ „würde ich nur eine unendliche Welt aufheben, ohne eine andere, nämlich die endliche, zu setzen.“⁴³³ Es ist das Beispiel der wohlriechenden Körper. Hier legt Kant eindrucksvoll dar, wie die Affirmierung eines negativen Prädikats zu einem unendlichen Urteil und somit zu einem wahrhaft analytischen Urteil führt. Ich werde im Anschluss an die Darlegung des Kantschen unendlichen Urteils zeigen, dass Nishidas Behauptung „Das (wahre) Nichts ist nicht Sein und nicht Nichtsein“ diesem genüge leisten muss, will Nishida die Alogizität und somit die Substantialisierung seines Nichtsbegriffs umgehen.

Kants Beispiel für ein unendliches Urteil wird anhand des Beispiels der „wohlriechenden Körper“ expliziert:

Wenn jemand sagte: ‚Ein jeder Körper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut‘, so findet ein *Drittes* [Hervorh. EL] statt, nämlich dass er gar nicht rieche, (ausdufte) und so können beide widerstreitende Sätze falsch sein. Sage ich: ‚Er ist entweder wohlriechend, oder er ist nicht wohlriechend (*vel suaveolens vel non suaveolens*), so sind beide Urteile einander kontradiktorisch entgegengesetzt und nur der erste ist falsch, sein kontradiktorisches Gegenteil aber, nämlich einige Körper sind nicht wohlriechend, befaßt auch Körper in sich, die gar nicht riechen. In der vorigen Entgegenstellung (*per disparata*) blieb die zufällige Bedingung des Begriffs der Körper (der Geruch) noch bei dem widerstreitenden Urteile, und wurde durch dieses also nicht mit aufgehoben, daher war das letztere nicht das kontradiktorische Gegenteil des ersteren.⁴³⁴

⁴³¹ A.a.O.

⁴³² „By saying ‚the Thing is non-phenomenal‘ we do not say the same as ‚the Thing is not phenomenal‘: we do not make any positive claim about it, we only draw a certain limit and locate the Thing in the wholly nonspecified void beyond it.“ Žižek (1993), S. 111.

⁴³³ A.a.O.

⁴³⁴ KrV B 531 (1998).

Das unendliche und somit analytische Urteil wäre demnach „Ein jeder Körper ist entweder wohlriechend oder er ist nicht wohlriechend.“ Die „dritte“ Möglichkeit, dass es Körper gibt, die gar nicht „ausduften“, wird hier im Satz „ein jeder Körper ist nicht wohlriechend“ mit eingeschlossen. Im dialektischen Urteil dagegen – „Ein jeder Körper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut“ – wird die dritte Möglichkeit nicht mit eingeschlossen. So können hier beide Teilsätze (die Behauptung, ein jeder Körper rieche gut sowie die Behauptung, ein jeder Körper rieche nicht gut) falsch sein, sodass gar kein analytischer Widerspruch vorliegt – denn schliesslich sagen die Sätze „etwas mehr [...] als zum Widerspruche erforderlich [i.O.] ist.“⁴³⁵

Nishidas Behauptung „Das wahre Nichts ist nicht Sein und nicht Nichtsein“ muss konsequenterweise dieselbe urteilslogische Funktion aufweisen wie das Urteil „Ein jeder Körper ist entweder wohlriechend oder er ist nicht wohlriechend.“ Anders gesagt, Nishidas Behauptung über das „wahre Nichts“ muss sich als unendliches Urteil formulieren lassen. Wieweit nun aber nachvollzogen werden kann, dass bei Nishida das wahre Nichts nicht das Sein ist, steht vielmehr in Frage, wie das wahre Nichts sich vom Begriff des *Nichtseins* abgrenzt. Die Darlegung der Abgrenzung lässt sich plausibel machen, wenn der Satz „Das wahre Nichts ist nicht das Nichtsein“ ein unendliches Urteil ist. Es wäre dann ein „Drittes“, weder (relatives) Nichts noch (relatives) Sein, eingeschlossen. Kann diese Forderung eingelöst werden? Es müsste sich analog zu Kant behaupten lassen: „[Mit dem wahren Nichts] würde ich nur das Nichtsein aufheben, ohne eine anderes, nämlich das Sein zu setzen.“⁴³⁶ Der Satz „das wahre Nichts ist weder Sein noch Nichtsein“ wäre so ein dialektischer Widerspruch, keine „analytische Opposition“, da „eines dem anderen nicht bloß widerspricht, sondern etwas mehr sagt, als zum Widerspruche erforderlich ist.“⁴³⁷ Er indiziert einen Bereich jenseits des Erkennbaren, ebenso wie Kants Bestimmung des Ding-an-sich selbst.

Was kann dieses „etwas mehr“ des wahren Nichts aber *logisch* designieren? Meines Erachtens führt Nishida eine sinnlose Unterscheidung von „wahrem Nichts“ und einfachem Nichtsein ein. Er gibt keine sinnvollen Unterscheidungskriterien von wahren und relativem Sein oder Nichts an. Nishidas „wahres Nichts“ sagt entsprechend nicht „etwas mehr [...], als zum Widerspruche erforderlich ist,“ womit die Kontradiktion („analytischer Gegensatz“) nicht in einen dialektischen Gegensatz überführt werden kann. Nishida zeigt nicht, wie das „wahre“ Nichts sich im Gegensatz zum Nichtsein bestimmen könnte. Auch eine Aussage über das „wahre Nichts“, das sich nur als Gegensatz zum Sein sowie Nichtsein formulieren lässt, zeigt mitnichten eine

⁴³⁵ „Also können von zwei dialektisch einander entgegengesetzten Urteilen alle beide falsch sein, darum, weil eines dem andern nicht bloß widerspricht, sondern etwas mehr sagt, als zum Widerspruche erforderlich ist.“ Ebd.

⁴³⁶ A.a.O. Im übrigen ist Kants Behauptung „Die Welt ist nicht unendlich“ zur Auflösung der Antinomie nachvollziehbar, jedoch nicht unmittelbar einleuchtend. Während das Beispiel der wohlriechenden Körper plausibel darlegt, dass der Satz „ein jeder Körper ist nicht wohlriechend“ auch Körper einschliesst, die nicht riechen, ist zunächst nicht unmittelbar klar, was das Dritte in bezug auf die nichtvorhandene Unendlichkeit der Welt (bzw. die nichtvorhandene *Endlichkeit* der Welt) sein soll. Kant will hier zeigen, dass die Welt keine *Grösse an sich* habe. Meines Erachtens verhält sich die „Grösse der Welt“ zur Behauptung ihrer Endlichkeit bzw. Unendlichkeit aber anders als der „Wohlgeruch“ der Körper zur Behauptung ihres guten, schlechten oder nichtvorhandenen Ausduftens. Das mag an dem zweiwertigen adjektivischen Kompositum des Attributs „wohlriechend“ im Gegensatz zur Einwertigkeit des Attributs „endlich“ bzw. „unendlich“ liegen. So gibt es meines Erachtens passende und unpassende Beispiele für das unendliche Urteil. Eine sprachanalytische Arbeit würde dem im einzelnen nachgehen können, ich muss mich mangels ausreichender Kenntnisse der analytischen Philosophie auf die alleinige Feststellung dieser Tatsache beschränken.

⁴³⁷ A.a.O.

Bestimmung an, die die Abgrenzung von einem einfachen Nichtsein nachvollziehbar macht. Anders formuliert: ein „Nichts, das das Sein negiert und dem Sein gegenübersteht“, ist nicht nur *nicht* das wahre Nichts, sondern das einzig denkbare. Ein nicht in Abhebung vom Sein verstandenes Nichts, sondern eines, das sowohl „relatives“ Sein als auch „relatives“ Nichts in sich „umfasst“, kann nicht sinnvoll begründet werden. Am Kantischen unendlichen Urteil wurde diese einzige Möglichkeit überprüft. Kann Nishidas absolutes Nichts nicht in Form eines unendlichen Urteils sinnvoll dargestellt werden, muss man konzedieren, dass es die Ebene des „einfachen“ – des relativen Nichts oder des „Nichtseins“ – nicht verlässt. Es sei denn, und das ist die für Nishida folgenreiche Konsequenz aus dieser Erkenntnis: das Nichts muß als Substanz, als nicht-begriffliches Verdinglichtes gefaßt werden. Dass diese Substanz „leer“ sein soll, darf nicht mit ihrer Substanzlosigkeit verwechselt werden. Sie entbindet nicht von der dinglichen Form ihrer „Existenz“ und der verdinglichten Form ihres Erkenntwerdens.

Eine logische Überprüfung dieser Konsequenz für Nishidas Nichts-Begriff soll im Einzelnen im folgenden Abschnitt durchgeführt werden. Anschließend möchte ich zur Diskussion stellen, ob und inwiefern das Subsumtionsurteil, in dem anstelle vom Subjekt vom Prädikat nichts mehr „aussagbar“ ist, tatsächlich die „Überwindung des Subjekts“ leistet.

2.1.2. Das „absolute Nichts“ als Prädikatsstufe im Subsumtionsurteil

Die Motivation Nishidas, den Bereich des Prädikats zum Ausgangspunkt jeglicher möglicher Aussagen über die Realität, die Nishida schon immer als Bewusstseinsrealität versteht, zu machen, besteht in dem von ihm konzedierten Problem, dass die „bisherige Philosophie“ das Bewusstsein stets verobjektiviert habe – Nishida möchte jedoch das Bewusstsein als nicht-verobjektivierbare Einheit begreifen. So soll nicht von ihm *ausgesagt werden*, denn damit wäre es immer Subjekt eines Urteils, sondern *es soll das Ausgesagte selbst sein*. „Die Bewußtseinsstufe ist die Prädikatsstufe, die das Subjekt des Urteils umfaßt. Die so umfaßte Subjektebene wird zum Gegensatzlos-Gegenständlichen und dessen Rand wird zum Bereich der Sinnbedeutung.“⁴³⁸ An einer anderen Stelle sagt er:

Radikalisiert (*oshi susumete itte* 押し進めて行って) man die Subsumtionsbeziehung von Allgemeinem und Besonderem weiter, so liegt auch im Hintergrund des in sich selbst Identischen die Ebene des Prädikativen, das die Subsumtionsbeziehung übersteigt und ausweitet und zugleich die wahre Ebene des Bewußtseins ist.⁴³⁹

Auf die prekäre Rhetorik solcher Formulierungen ist oben bereits hingewiesen worden (inwiefern „liegt“ im Hintergrund des sich selbst Identischen noch einmal die „Ebene des Prädikativen“? Gibt es hier „hinter“ dem Allgemeinen, das die Prädikatsstufen doch darstellen sollte, etwa eine noch „tiefere“ Ebene? Und wie kann sie die Subsumtionsbeziehung „übersteigen“?). Ungeachtet Nishidas Wortakrobatik muss die theoretische Absicht des „radikalisierten“ Subsumtionsurteils in der Transzendenz oder schlicht *Überwindung* des Subjekts gesehen werden. Schließlich soll kein

⁴³⁸ NKZ III, S. 470, Elberfeld (1999a), S. 132.

⁴³⁹ NKZ III, S. 471, Elberfeld (1999a), S. 132.

Subsumtionsurteil mehr möglich sein und alles „rein prädikativ“ werden. Weil aber die Substanzhaftigkeit des Bewusstseins so verloren gehe, entsteht für Nishida die Ebene des Willens, die das Urteilsdenken aufhebe. Zum Beweis führt er einen performativen Widerspruch an, der sein Argument unsinnig macht: „Allein der Wille kann nicht zum Gegenstand des Urteils werden (*shikashi ishi ha handan no taishô to narukoto ha dekinu* 併し意志は判断の対象となることはできぬ)“⁴⁴⁰. Was Nishida in einer langen Passage ferner über das Prädikative sagt: es „übersteig[e], vertief[e] und erweiter[e]“⁴⁴¹ das Subjekt, wodurch der Wille immer freier werde, ist ebenfalls alles andere als nachvollziehbar. Subjekt und Prädikat fallen – auf der Ebene des Prädikats, das auch die Ebene des „Willens-Ich“ (*ishi ga* 意志我) sei – zusammen:

Das Nichts liegt überall im Hintergrund des Seins und das Prädikat umfaßt das Subjekt. Schöpfen wir diese bis zum letzten aus, so versinkt die Subjektebene in der Prädikatebene und das Sein versinkt im Nichts.⁴⁴²

Folgende Fragen stellen sich: Welche Rolle spielt das absolute Nichts in diesem Verhältnis von Sein, Subjekt- und Prädikatebene? Was bedeutet es zu sagen, dass die Subjektebene in der Prädikatebene und das Sein im Nichts versinkt? Wie kann dieser Prozeß logisch dargestellt werden? Zwar werde selbst der Wille noch im absoluten Nichts aufgehoben.⁴⁴³ Das methodologische Problem der Diskussion über die diversen Bestimmungen, die Nishida für das Nichts geltend macht, ist aber folgendes: die Unmöglichkeit, eine abstrakte ontologische Kategorie unter Ausblendung ihrer logischen Dimension zu thematisieren. Denn auch, wer über das Nichts spricht, spricht in Urteilen – oder zumindest Sätzen.⁴⁴⁴

Wie bereits gezeigt, stellt Nishida dem Subjekt des Subsumtionsurteils, das als Besonderes im allgemeinen Prädikat enthalten ist (z.B. „Rot ist eine Farbe“), das Prädikat entgegen, welches als Allgemeines im Besonderen enthalten sei. Mit anderen Worten: er will zeigen, dass die „wahre“ Bedeutung des Subsumtionsurteils – also die letzte Ebene der Individuation – nicht wie bei Aristoteles im Subjekt, das nicht zum Prädikat, sondern im Prädikat zu finden sei, das selbst nicht zum Subjekt werden kann. „Dies bedeutet zugleich, sich dem Ort des wahren Nichts anzunähern [...] zugleich bedeutet es, daß das *hypokeimenon*, das [eigentlich nur] zum Subjekt, aber nicht zum Prädikat werden kann, nach und nach zum Prädikat wird.“⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ NKZ III, S. 471, Elberfeld (1999a), S. 133.

⁴⁴¹ Ebd.

⁴⁴² NKZ III, S. 455, Elberfeld (1999a), S. 117.

⁴⁴³ „Übersteigen wir aber diesen Standpunkt [den Ort des gegensätzlichen Nichts, EL] und gelangen in den Ort des wahren Nichts, so muß auch der freie Wille verlöschen (*shômetzu senakereba naranu* 消滅せなければならぬ).“ NKZ III, S. 447, Elberfeld (1999a), S. 108. Siehe auch die Ausführung zum Schluß der Abhandlung: „Dass aber die Prädikatebene sich selbst in der Subjektebene sieht, bedeutet, dass sie selbst zum Ort des Nichts wird. Hier löscht sich der Wille selber aus, und alles, was sich hierin befindet, wird zur Anschauung (*chokkan* 直観).“ NKZ III, S. 476-477, Elberfeld (1999a), S. 139.

⁴⁴⁴ Nicht alle Sätze sind – Hegel zufolge – Urteile: „Z.B. ‚Aristoteles ist im 73. Jahre seines Alters, in dem 4. Jahr der 111. Olympiade gestorben‘ ist ein bloßer Satz, kein Urteil. Es wäre von letzterem nur dann etwas darin, wenn einer der Umstände, die Zeit des Todes oder das Alter jenes Philosophen in Zweifel gestellt gewesen, aus irgendeinem Grunde aber die angegebenen Zahlen behauptet würden.“ WL II, S. 305. Urteile müssen also gegen einen möglichen *Widerstand*, der durch andere Teilnehmer des Diskurses vertreten wird, vorgebracht werden, um als solche zu gelten. Diese – wie ich finde – richtige Ansicht hat auch Konsequenzen für den Status des Urteils „Rot ist eine Farbe“, dessen Nishida sich bedient.

⁴⁴⁵ NKZ III, S. 448, Elberfeld (1999a), S. 110.

Nishida spricht in „Ort“ zwar auch vom Syllogismus als „Übergang vom Standpunkt des Urteils zum Standpunkt des Willens“; als Urteil jedoch ist das Subsumtionsurteil die einzige Urteilsform, die Nishida – zumindest im Kontext von „Ort“ – kennt. Bereits das ist ein Problem, auf das zum Ende des Abschnitts eingegangen werden soll. Das Subsumtionsurteil jedenfalls nimmt für ihn die Form des „Bewusstseins“ an. Alle seine Überlegungen gehen entsprechend von der Satzform der Setzung des Besonderen – des Subjekts – aus, von dem das Allgemeine – das Prädikat – ausgesagt werde, nach dem Schema „A ist B“. Das Subsumtionsurteil ist daher das einfachste schematische Urteil. Es dient ihm als Modell für seine Überlegungen zu einer „prädikatsorientierten“ Logik, die er quasi als „Gegenlogik“ zur klassischen Aristotelischen „subjektorientierten“ Logik versteht.

Nishida versucht dabei auch, die Beziehung von grammatikalisch-logischem Subjekt und dem durch es bezeichneten Individuum sowie die Beziehung von grammatikalisch-logischem Prädikat und dem durch es repräsentierten Allgemeinen zu bestimmen und so dem rein *logischen* Gehalt des Subsumtionsurteils eine *ontologische* Grundlage zu geben. Wie gesehen, ist für Nishida das Prädikat der wahre *Grund* des Urteils, nicht des Subjekts. Dahinter steckt die Annahme, dass im Urteil das Subjekt-Individuelle sich unmittelbar im Prädikat-Allgemeinen befinden müsse. Das Prädikat sei der *Ort* des Subjekts. Wenn es also ein letztes Individuelles, das Aristotelische Hypokeimenon gebe, das selbst nicht zum Prädikat werden kann, kann dieses Subjekt auch nicht mehr Subjekt sein, denn als solches ist es immer im Prädikat enthalten und kann diese Ebene unmöglich verlassen. Es sei denn, es wird *selbst zum Prädikat*. Nishida legt, wie oben bereits angedeutet, nahe: das Aristotelische Hypokeimenon bezeichne in Wirklichkeit nicht das Subjekt, sondern das Prädikat. Nun sind Behauptungen dieser Art schön und gut, da sie auf den ersten Blick keine Konsequenzen für den ontologischen Status des Subjekts zu haben scheinen. Doch das letzte *Substratum*, in Nishidas Sinn das letzte Prädikat, könne nur das absolute Nichts sein: als Prädikat, das niemals zum Subjekt werden kann, sei es die durch das Denken „unhintergehbare“ Ebene, die Ebene des unmittelbaren, direkt erfahrenen Bewusstseins.⁴⁴⁶ Der „Spalt“ von Besonderem und Allgemeinem könne nur hier, im Prädikat des absoluten Nichts, geschlossen werden. Warum kommt nun jedoch ausgerechnet dem „absoluten“, nicht näher bestimmten, sich selbst in sich enthaltenden und nicht subjektivierbaren *Nichts* diese ontologische Dignität zu? Warum könnte es nicht ebenso gut ein so bestimmtes (sich selbst enthaltendes, nicht subjektivierbares) *Sein* sein? Mit anderen Worten – warum ist Nichts und nicht vielmehr Sein?

Die Rede vom Nichts als einer „ausgezeichneten“ Entität, als Ort, in dem sich jegliches Seiende und jegliches Nichtseiende befinde, und das selbst nicht zum Subjekt eines Urteils werden könne, hat stark suggestiven Charakter. Soweit nachvollziehbar ist, dass die strikte Trennung von Subjekt und Prädikat *ontologisch* in Frage gestellt werden kann, ist das Ziel der „Prädikatswerdung“ des Subjekts im Nichts zumindest *logisch* unplausibel. Wargo, der Nishidas Überlegungen unkritisch übernimmt, behauptet

⁴⁴⁶ Die Frage ist, ob Nishida – wie Kobayashi behauptet – tatsächlich eine Neuinterpretation des Kantschen „Ding an sich“, der „reinen Apperzeption“ und der „transzendentalen Subjektivität“ versucht. Kobayashi (2002), S. 92. Welchen Begriffen oder Zusammenhängen bei Nishida entsprechen diese drei zentralen Termini in der Theorie Kants? Es geht Kant um die Bestimmung von Subjektivität, nicht um deren Überwindung. Nishida nimmt die Relevanz, die das Subjekt in Bezug auf die Sphäre des Intelligiblen spielt, nicht ernst genug – jedenfalls nicht so ernst wie Kant.

hingegen: „In fact [...] this is precisely why nothingness cannot become the subject of judgment“⁴⁴⁷, ungeachtet des offenkundigen Selbstwiderspruchs.

Nishida bestimmt das Nichts und den Ort des Nichts als „den Akt des Aktes“⁴⁴⁸ (das dem reflektierenden Bewusstsein zugrundeliegende Bewusstsein); es sei ferner „das, was den Hintergrund des Seins ausmacht“, der „Raum mit unendlich vielen Dimensionen“⁴⁴⁹, „der Spiegel, der sich selber bescheint“⁴⁵⁰ etc. Als ein solches wäre jedoch ebenso ein absolutes, nicht-subjektivierbares/nicht-objektivierbares, die „ultimative Realität“ repräsentierendes *Sein* plausibel. Nishidas Nichts-Begriff ist *willkürlich*. Findet sich nämlich ein Begriff, der dieselben Qualitäten aufweist wie das Nichts, ist die Rede von seiner einzigartigen logischen Bedeutung hinfällig. Noch einmal: die Einzigartigkeit des Nichts-Begriff besteht Nishida zufolge darin, dass es jeglicher Verobjektivierung und somit Substantialisierung entkommt. Es könne niemals Subjekt des Subsumtionsurteils werden. Genau das ist die Hauptthese, von der Nishida und in seiner Folge Wargo, Abe et al. ausgehen: das absolute Nichts kann kein Subjekt des Urteils werden, weil es nichts Seiendes ist.⁴⁵¹ Aber *ebenso wenig ist das absolute Sein ein Seiendes*. Es ist ein Begriff. Hat der Begriff des Nichts aber eine ontologische Priorität vor dem Sein, wie Nishida meint?

Der locus classicus dieser Thematik dürfte der Anfang der Hegelschen WL sein. Die WL, die neben der PhG als eines der schwierigsten Werke der Philosophiegeschichte gilt, gibt meines Erachtens hier dennoch Aufschluss über das bei Nishida so zentrale Problem des Verhältnisses von Begriff und Sache und über das verzwickte Verhältnis von sprachlicher Darstellung eines Gedankens und „dem“ Gedanken (Gedachten) selbst. Denkt man an Hegels Anfangsbestimmungen der WL zurück, so wird klar, dass das letzte oder erste Unmittelbare als das „als unbestimmt Bestimmte“ beides ist, Sein und Nichts: denn unterscheidet sich ein unbestimmtes Sein von seiner Bestimmtheit (wodurch es zu „Dasein“, also „bestimmten Sein“ würde), trägt es schon seinen eigenen Unterschied, die *Reflexionskategorie* Unterschied, in sich und wird so zu einem sich selbst Entgegengesetzten, Negativen.⁴⁵² Umgekehrt ist das Nichts als völlig Unbestimmtes reines Sein – es *ist* ja nicht. Beide, sowohl Sein als auch Nichts, in ihrer abstrakten Identität genommen, *können sich selbst nicht aussagen*: es würde allein durch den Schritt vom Subjekt zum Prädikat immer ein Unterschied indiziert, ein Etwas, das das Unbestimmte zu einem Bestimmten mache. Selbst in einem einfachen Aussagesatz der Identität, z.B. „Das Nichts ist das Absolute“, weise die Kopula „ist“ noch über das zu Bezeichnende hinaus: das Nichts ist dann schon nicht mehr es selbst (sondern „das Absolute“).⁴⁵³ Noch prägnanter formuliert: Kein Urteil über das reine Sein, kein Urteil über das reine Nichts kann widerspruchsfrei bestehen, da bereits das Urteil Bestimmung ist und die unbestimmten Begriffe Sein und Nichts in ihr

⁴⁴⁷ Wargo (2005), S. 127.

⁴⁴⁸ NKZ III, S. 448, Elberfeld (1999a), S. 110.

⁴⁴⁹ NKZ III, S. 454, Elberfeld (1999a), S. 115.

⁴⁵⁰ NKZ III, S. 454, Elberfeld (1999a), S. 116.

⁴⁵¹ Zur Erinnerung: Nishida macht die „ontologische Differenz“ nicht geltend. Sein (*yū/u* 有) und Seiendes (*arumono* 有るもの) sind für ihn begrifflich nicht unterschieden.

⁴⁵² „Sie sind [...] Resultate der Abstraktion, [...] ausdrücklich als Unbestimmte bestimmt, was – um zu seiner einfachsten Form zurückzugehen – das Sein ist. Eben diese Unbestimmtheit ist aber das, was die Bestimmtheit desselben ausmacht; denn die Unbestimmtheit ist der Bestimmtheit entgegengesetzt; sie ist somit als Entgegengesetztes selbst das Bestimmte oder Negative, und zwar das reine, ganz abstrakt Negative.“ WL I, S. 103-104.

⁴⁵³ Hegel selbst bedient sich des Beispiels „Das Sein ist das Absolute“, aber das Beispiel mit dem Nichts liegt hier näher. WL (1966), S. 35.

eigenes Gegenteil verwandelte – das ist der Grund für den Übergang ins Werden. „Begriffstheoretisch“ gesagt: obwohl Identität *semantisch* gefordert wird – und Nishida fordert ja die Selbstidentität des konkreten Allgemeinen auf der Ebene des absoluten Nichts –, wird *pragmatisch* der Unterschied wieder eingeführt. Die Darstellung des Gedankens der Unbestimmtheit ist nicht aussagbar; gleichfalls lässt sie sich kaum als Begriff denken, denn Denken heißt Bestimmen bei Hegel. Entsprechend sind Sein und Nichts „als Unbestimmte bestimmt“⁴⁵⁴. Hier ist auch die logische Unmöglichkeit begründet, etwas anderes über Sein und Nichts zu formulieren als das berühmte Anakoluth: „Sein, reines Sein – ohne alle weitere Bestimmung“, sowie „Nichts, das reine Nichts“ (der folgende mit „es ist“ einleitende Satz sagt bereits zu viel). Soweit die Hegelsche dialektische Begriffsbestimmung des Nichts. Diese Überlegungen dürften die Unnachvollziehbarkeit der logisch-ontologischen Priorität des Nichts vor dem Sein zeigen.

Der folgenreiche Fehler der Ortlogik besteht nun darin, das Nichts als Substanz der „Leere“, das Sein aber als „Fülle“ zu begreifen. Sein und Nichts sind jedoch Abstraktbegriffe, keine Entitäten, über die sich etwas aussagen ließe. Nichts als „Leere“ und Sein als „Fülle“ verstanden setzt jedoch bereits die (begriffliche) Unterscheidung von Form und Inhalt voraus, womit die Voraussetzungslosigkeit so verstandener Grundbegriffe in Frage gestellt wäre. Sein und Nichts, sollen sie als Begriffe, nicht als „Dinge“ verstanden werden, sind trans-substantielle, nicht-sinnliche Kategorien. Genau genommen ist ein als „Leere“ verstandenes Nichts keine logische Kategorie.⁴⁵⁵ Dass ferner auf der Ebene der Absolutheit und Abstraktheit, von der auch Nishida spricht, Sein und Nichts in eins zusammenfallen, kann nicht als einseitige Leistung eines Nichts identifiziert werden, das gegenüber diesen „Leere“ sei. Es ist überhaupt keine Leistung eines, und erst recht nicht so abstrakten Begriffs, sondern eine logische Leistung des Denkens: des Unterscheidungen einführenden und Urteile fällenden Subjekts. Nishida dagegen behauptet, dass diese Leistung des Subjekts nicht dem „absoluten Nichts“ zugeschlagen werden dürfe. Dieses habe die „Urteilstebene“ ja bereits „transzendiert“.

Wie oben angekündigt, sollen hier auch die Konsequenzen eines Nichtsbegriffs dargestellt werden, der nur als Substanz der Leere identifizierbar ist. Was geschieht, wenn das Nichts sich aus der logischen Sphäre „abhebt“ und zum substantiellen Begriff wird, soll durch Masao Abes Nishida-Interpretation veranschaulicht werden.

Abe behauptet, dass zwar das absolute Nichts „sprachlich“ zum Subjekt einer Aussage werden könne. Aber in diesem Falle sei

[...] predication [of absolute nothingness] of an entirely different nature than predication in statements about that which is “something” (including the Idea or God). In the latter case, the

⁴⁵⁴ WL I, S. 103.

⁴⁵⁵ Hegel drückt sich nicht immer geschickt aus. Auch er sagt über das Nichts: „[...] es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst.“ WL I, S. 83. Es ist jedoch klar, dass nicht einmal Leerheit als Bestimmung zutrifft, da sie Form voraussetzt. Form und Inhalt bzw. Form und Materie werden aber erst in der Wesenslogik thematisch (In „Die Wesenheit oder die Reflexionsbestimmungen“ im Abschnitt über den Grund). Man muss hier die Präsupposition von Begriffen in anderen, ihnen begrifflich nachgeordneten, sehen. Das soll keine Entschuldigung der Wortwahl Hegels sein. Anders als Nishida jedoch, der im leeren Nichts das Letzte und Reichste sieht, sieht Hegel hier in gewissem Sinn das Erste und Ärmste.

“something” as the grammatical subject is subsumed by a more universal predicate. In the former case, although absolute nothingness as the grammatical subject is formally subsumed by the predicate, in reality it is *not* subsumed by a more universal, more transcendent concept as the predicate. For there can be no more universal and more transcendent concept than Absolute Nothingness. (This is why Absolute Nothingness is the final and transcendent predicate).⁴⁵⁶

Welche *Konsequenzen* hat der vordere Teil der Behauptung in Bezug auf die *Logizität* des Ortes des absoluten Nichts? Erinnert man sich an Nishidas Hauptanliegen, so möchte er mit seiner Ortlogik vor allem der Substantialisierung des Bewusstseins entkommen, indem er einen Begriff entwickelt, der jegliche Ebene der des Subjekt-Objekt-Dualismus hinter sich lässt und nur noch das Ausgesagte selbst ist: das absolute Nichts. Was geschieht aber, wenn das absolute Nichts zwar als „grammatikalisches Subjekt“ von seinem Prädikat subsumiert werde, jedoch „in der Realität“ nicht unter ein Allgemeineres gefasst werden kann? Abe nimmt eindeutig zwei Geltungsbereiche an: zum einen die Logik, zum anderen die „Realität“ (wie auch immer er diese definiert). Damit aber holt er die Substantialisierung wieder zurück in den „Begriff“ des absoluten Nichts, als „Alternative“ zum Rein-Begrifflichen. Und hierin besteht das für Abe bzw. Nishida unausweichliche Problem: Wenn nämlich *logisch* nicht gezeigt werden kann, dass das wahre Nichts das „letzte“ nicht-subjektivierbare Prädikat ist, kann dieser Sachverhalt auch in der „Realität“ nicht gezeigt werden. Logik ist das System möglicher, geltungsfähiger Gedanken und ihrer Verbindungen. Auf was sonst als auf die „Realität“ soll sich die Geltung der Gedanken beziehen?

Doch das Problem der Substantialisierung geht bereits auf Nishidas Auffassung des Seins als „in-sein“ zurück. Paradoxerweise wird das absolute Nichts nur *dann* nicht zum Urteilssubjekt, *wenn* es als Substanz gefasst wird. Wäre es nämlich als rein begrifflich-logisch bestimmt, kann es stets Subjekt einer möglichen Aussage werden. Aber will Nishida dem Substanzdenken nicht entgehen, indem er das absolute Nichts als Gegenbegriff zur Hypostasierung des Subjekt-Objekt-Dualismus einführt? Ein so verstandener „absoluter“ Nichtsbegriff bringt die Schwierigkeit mit sich, *anders als logisch* aufgefaßt werden zu müssen, um die hypostasierte „Jenseitigkeit“ der *Sache* nach erfüllen zu können. Doch gerade dies ist unmöglich. Jeder Versuch, die Logik überwinden zu wollen, scheitert an der Logik selbst.

Etwas absurd mutet es daher an, wenn über Nishidas Methode behauptet wird, niemals zuvor in der Geschichte der Philosophie sei ein solch „umfassendes“ Prinzip zur Begründung der Logik entwickelt worden. Wargo, von dem diese Behauptung stammt, sieht das „Versagen“ der Philosophiegeschichte vor Nishida vor allem darin, die Subjekt-Objekt-Dichotomie zum Ausgangspunkt aller Logik gemacht, ohne das intrinsische Verhältnis beider thematisiert zu haben:

One of the recurring failures of philosophy has been the attempt to explain the relationship between an individual and its properties on the model of the subsumptive relation without recognizing the difference between the two kinds of relationship. Or, if the difference was recognized, not attempt was made to explore the similarities.⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ Abe (1988), S. 367, Fußnote 43. Abe unterliegt einem Reduktionismus ähnlich Nishida: das Subsumtionsurteil der Form „Das Besondere ist ein Allgemeines“ wird zum *alleinigen* Modell des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Wie ich meine, bietet das Subsumtionsurteil dennoch einen anschaulichen Zugang zum Subjekt-Objekt-Verhältnis, und zwar dort, wo Hegel es in der Begriffslogik entwickelt. Dazu hiernach.

⁴⁵⁷ Wargo (2005), S. 134.

Diese Behauptung ist nicht nur stark verkürzend; sie unterstellt zudem, dass das Subsumtionsurteil in der (bisherigen) Philosophie als schlechthinniges Modell der Subjekt-Prädikat-Beziehung gegolten habe. Bereits bei Hegel kann diese Behauptung widerlegt werden. So hat Hegel, wie in der Begriffslogik dargelegt, das Subsumtionsurteil für kein besonders gutes Beispiel gehalten, die Dimension der Idee anschaulich zu machen. Subsumtionsurteile, die Hegel „Urteile des Daseins“ nennt, „fällen zu wissen: ‚Die Rose ist rot‘, ‚Der Schnee ist weiß‘ usf., wird schwerlich dafür gelten, daß es große Urteilskraft zeige.“⁴⁵⁸ Insofern stellt das Subsumtionsurteil bei weitem kein „Modell“ für das Projekt der Selbstbestimmung des Begriffs (der Subjektivität) dar. Gleichzeitig wird Hegels WL nicht vorgeworfen werden können, die „Ähnlichkeiten“ und „Unterschiede“ der Beziehung von Allgemeinem und Besonderem ununtersucht gelassen zu haben. Im Folgenden dazu mehr.

Die Begriffslogik – dem wohl trockensten, nichtsdestotrotz wohlargumentiertesten Teil der WL – kennt indes nicht weniger als 12 verschiedene Erscheinungsformen des Urteils, von denen das Urteil des Daseins nur die „naivste“ Urteilsform darstellt, während das Urteil des Begriffs schließlich (im „apodiktischen Urteil“) Subjekt und Prädikat jeweils als *Begriff* bestimmt und in dem, wie Hegel nicht müde wird zu betonen, „Subjekt und Prädikat *an sich* derselbe Inhalt sind“⁴⁵⁹. Es ist wichtig zu sehen, dass er nicht von „abstrakten“ Termini spricht, die mit der Realität nichts zu tun haben, sind sie doch die Formen, die uns die Realität zugänglich zu machen. Das konkrete Allgemeine ist bei Hegel das Subjekt, das vorher in sich in seine Momente zerfallen war, dem das Prädikat ein ihm Äußerliches war, und nun das Prädikat als das ihm eigene erkennt. Mit anderen Worten, es ist das Subjekt, das seinem Begriffe entspricht.⁴⁶⁰ Das ist der *spekulative Gehalt* des Hegelschen konkreten Allgemeinen. Das wiederum ist die Bestimmung des Subjekts, es selbst: keine Anschauung desselben und kein *Ort*, in dem es sich befinde. Die Bedeutung der Formel „Vom Allgemeinen zum Besonderen“ hat hier erst seine Berechtigung, wobei der Weg, den das Subjekt zurücklegt, ein mühevoller ist, ein ständiges Aufklären über seine eigenen Missverständnisse, von denen die absolute Trennung seiner selbst vom Prädikat nur der erste gravierende Denkfehler ist.

In der Begriffslogik zeigt Hegel anschaulich den Übergang des Subsumtionsurteils „Das Einzelne ist allgemein“ zu „Das Allgemeine ist einzeln“ und von hier aus die notwendige Entwicklung zu Reflexionsurteilen, z.B. negativen Urteilen, sowie zu „Urteilen der Notwendigkeit“ (kategorischen Urteilen usw.) und sogenannten „Urteilen des Begriffs“, (worunter für Hegel u.a. das apodiktische Urteil fällt).⁴⁶¹ Es sei mir hier nur ein Verweis erlaubt, der nichtsdestoweniger den Zusammenhang zwischen der formalen und der inhaltlichen bzw. der logischen und ontologischen Dimension von Urteilen herzustellen versucht und das von Nishida zuerst Intendierte und dann nicht Einlösbares deutlich ins Blickfeld rückt. Hier dürfte auch die Ursache für Nishidas „Scheitern“ zu finden sein. Was Hegel hier nämlich im Sinn hat, ist im Gegensatz zu Nishida die Berücksichtigung der für jede sich als Ontologie begreifende Logik entscheidende Differenz von Aussage und Ausgesagtem oder, modern ausgedrückt, die Differenz von Pragmatik und Semantik.

⁴⁵⁸ WL II, S. 344.

⁴⁵⁹ WL II, S. 350. Dieses wird in der Folge zum „Schluß“, der die Extreme des Urteils – Obersatz und Untersatz – in ihre bestimmte Einheit – den Mittelsatz – setzt.

⁴⁶⁰ Pippin weist darauf hin, dass das konkrete Allgemeine auf der Ebene der PhG noch die „spekulative Behauptung“ (also die wahrhaft dialektische) Behauptung ist. Pippin (1989), S. 241.

⁴⁶¹ WL II, S. 312-316.

Auch Hegel geht, ähnlich wie Nishida, von der sachlichen Priorität des Prädikats aus.⁴⁶² Als das (abstrakte) Allgemeine faßt es unter sich das (abstrakte) Einzelne, das Subjekt.⁴⁶³ Beide Bestimmungen sind im Urteil des Daseins durch die Kopula aufeinander bezogen. Da noch keine Vermittlung auf das Negative stattgefunden hat, das Urteil des Daseins somit die erste Stufe der Urteilsentwicklung darstellt, ist es durchgehend positiv bestimmt. Das „Beispiel“ des Daseinsurteils nun ist das Urteil:

„*Das Einzelne ist allgemein*“.

Diese bestimmte Form des Urteils werde in einem Subsumtionsurteil stets gefordert.⁴⁶⁴ Das Subjekt, das einzeln und unbestimmt ist, wird hier durch das Urteil auf das Allgemeine, das Prädikat, bezogen. Was *bedeutet* der Bezug des Subjekts auf sein Prädikat durch die Kopula *ist* jedoch inhaltlich? Das „Einzelne“ – Subjekt des Satzes – gibt sich *durch seine Beziehung auf das Allgemeine selbst Allgemeinheit*. Das Urteil „das Einzelne ist allgemein“ hat somit *Konsequenzen* für das Einzelne, es kann nicht mehr es selbst bleiben. Weil das Einzelne sich durch seine Qualitäten und Akzidenzen hindurch erhält und diesen kontinuierlich zugrundeliegt, wird es zum Allgemeinen und somit konkretisiert.⁴⁶⁵ Auf der anderen Seite der Kopula zeigt sich nun ein weiteres Ergebnis. Das Prädikat, das als das Allgemeine bestimmt war, ist *im Licht dieser Reflektion* nicht mehr das Allgemeine. Es stellt sich vielmehr nur *ein Moment* der Totalität des Subjekts heraus.⁴⁶⁶

Folgerichtig lautet das Urteil für die Seite des Prädikats nun aber:

„*das Allgemeine ist einzeln*.“

Das Prädikat ist als Vereinzelung des allgemeinen Subjekts reflektiert, sobald das Subjekt sich anstelle des Prädikats „die Allgemeinheit gibt“. Was ist damit gezeigt worden? Auffällig ist, dass das Subjekt durch die Herstellung des Bezugs auf das Prädikat dessen Qualität (Allgemeinheit) annimmt und das Prädikat *als das vom Subjekt Ausgesagte* reflektiert wird (als Einzelnes), wodurch Subjekt und Prädikat die Plätze tauschen. Unter welchem Aspekt kann man „rückwirkend“ das Urteil „das Einzelne ist

⁴⁶² „Gott, Geist, Natur, oder was es sei, ist daher als das Subjekt eines Urteils nur erst der Name; was ein solches Subjekt *ist*, dem Begriffe nach, ist erst im Prädikat vorhanden. Wenn gesucht wird, was solchem Subjekte für ein Prädikat zukomme, so müßte für die Beurteilung schon ein Begriff zugrunde liegen; aber diesen spricht erst das Prädikat selbst aus.“ Hegel fährt fort, dass auch das *Hypokeimenon* schließlich nur ein Name sei. WL II, S. 303.

⁴⁶³ Das Subjekt ist nicht das Besondere, sondern das Einzelne, weil es sich erst in Beziehung zu seinem Prädikat als der besondere Begriff herausstellt. Für Hegel gibt es hier wie für alle Bestimmungen 3 Formen des Begriffs, den allgemeinen, den besonderen und das Einzelne.

⁴⁶⁴ Die Behauptung, im Subsumtionsurteil fasse das allgemeine Prädikat unter sich das einzelne (besondere) Subjekt in der Form „A ist B“, drücke nur indirekt und abstrakt aus, was in dieser Behauptung schon gesagt werde, nämlich „Das Einzelne ist allgemein“. Man darf diesen Punkt bei Hegel nicht übersehen, wenn man verstehen will, weshalb die Logik keine „transzendente“ Sphäre jenseits der Begriffe ist, die man ihnen zwecks Analyse „hinzufügt“, etwa, um sie besser verständlich zu machen, sondern sie ist die „Begriffssphäre“ selbst: Jedes Mal, wenn ich behaupte, „Rot ist eine Farbe“ behaupte ich auch „Das Einzelne ist allgemein.“

⁴⁶⁵ Auf der Ebene des Wesens ist das Subjekt „ein Ding von mannigfaltigen Eigenschaften, ein Wirkliches von mannigfaltigen Möglichkeiten, eine Substanz von ebensolchen Akzidenzen.“ WL II, S. 314.

⁴⁶⁶ „Es drückt z.B. in dem Satze ‚die Rose ist wohlriechend‘ nur eine der vielen Eigenschaften der Rose aus; es vereinzelt sie, die im Subjekt mit den anderen zusammengewachsen ist, wie in der Auflösung des Dings die mannigfaltigen Eigenschaften, die ihm inhärieren, indem sie sich zu Materien verselbständigen, vereinzelt werden.“ Ebd.

allgemein“ und „das Allgemeine ist einzeln“ betrachten, um das Umschlagen von Subjekt ins Prädikat sinnvoll zu begründen? Hegel bietet die Unterscheidung von Form und Inhalt an. Auf der einen Seite, ausgedrückt durch das Urteil „das Einzelne ist allgemein“ werde zuerst nur die *formale* Beziehung ausgesprochen: sie sei ja die *Form* oder das *rein formale Verhältnis* aller Subsumtionsurteile wie „Die Rose ist rot“, „A ist B“ usw. Der Satz oder das Urteil „das Allgemeine ist einzeln“ ist aber diese Form als *inhaltlich reflektiert* – es konnte gezeigt werden, wie die *inhaltliche* Bestimmung des oberen Satzes sich als seine Umkehrung herausstellt. Hegel behauptet, dass die beiden Sätze, die, je nach „Reflektionsstatus“, die formale und inhaltliche Bestimmtheit desselben Urteils ausdrücken, vereinigt werden können. Sowohl das Subjekt als auch das Prädikat müssen an sich zeigen, inwiefern sie jeweils die *Einheit* der Einzelheit und der Allgemeinheit darstellen. Das Urteil des Daseins – das Subsumtionsurteil – reicht aber nicht hin, diese Einheit zu begründen. Es muss zum Urteil der Negation weiterentwickelt werden, um retroaktiv die Sinneinheit des Satzes als Begriffene darzustellen. In der Konsequenz heißt das:

1. Der Satz „das Einzelne ist allgemein“, nach seiner *Form* betrachtet, ist unwahr: denn das Prädikat ist von weiterem Umfang als das Subjekt der unmittelbaren Einzelheit, es entspricht ihm also in der formalen Weise nicht. Der Satz muss *verneint* werden.
2. Der Satz „das Allgemeine ist einzeln“, nach seinem *Inhalt* betrachtet, ist unwahr: Das Subjekt aus 1. hat sich in seiner Beziehung auf das Prädikat als das Allgemeine herausgestellt. Es ist das Allgemeine von Qualitäten und Akzidenzen, das zugrundeliegende Konkrete und erhält sich gegenüber diesen Einzelnen als Allgemeines. Somit ist es nicht das Einzelne, als sein Prädikat es von ihm aussagt. Der Satz muss *verneint* werden. In Hegels Worten: „[D]as positive Urteil [muß] vielmehr als *negatives* gesetzt werden.“⁴⁶⁷

Hegel hat hier – formal und inhaltlich – das Zustandekommen der Negation auf der Ebene der Urteile vorgeführt, womit der Übergang in das *negative Urteil* erfolgt ist, dessen Darlegung in der Systematik der WL im folgenden unternommen wird (WL II, Zweites Kapitel, A. Das Urteil des Daseins, b. Das negative Urteil).

Deutlich sieht man hier den Zusammenhang der formalen Dimension des Urteils auf der Ebene der Aussage (hier interessiert nur die Form des Bezugs von Subjekt auf das Prädikat) mit der inhaltlichen Dimension des Urteils auf der Ebene des Ausgesagten (hier interessiert die *Bedeutung* des Bezugs von Subjekt auf das Prädikat). Hegel thematisiert beide Reflexionsstufen und stellt sie als logische Entwicklung vom einen zum anderen dar. Eine vollständige Darstellung des Hegelschen Systems kann und will der Verweis auf Hegels Verständnis des Subsumtionsurteils hier allerdings nicht leisten, auch nicht „im Kleinen“. Allein die Differenz zu Nishida zeigt sich hier in aller Deutlichkeit in der von Hegel geleisteten und von Nishida zwar behaupteten, dann aber nicht eingelösten Darstellung des konsequenzreichen Verhältnisses von Subjekt und Prädikat im Subsumtionsurteil. Zu zeigen, wie das Subjekt im Prädikat „versinkt“, setzt eine Bestimmung des Verhältnisses von Aussage oder Pragmatik („Das Subjekt ist das Prädikat“) zu Ausgesagtem oder Semantik („Die Bedeutung von ‚Das Subjekt ist das Prädikat‘“) voraus, welche Nishida schon aufgrund der „verdinglichenden“ Voraussetzungen seines Denkens theoretisch nicht zu fassen

⁴⁶⁷ WL II, S. 317.

vermag. Die Nicht-Thematisierung dieses Verhältnisses ist symptomatisch für die Vermischung oder zumindest ungenügende Differenzierung von Begriff und „Sache“. So wird bei Nishida alles zu einem denkvorgängigen, subjektlosen Prozess, der sich entlang leerer Worthülsen wie „Prädikatebene des absoluten Nichts“ ein seine Logizität behauptendes, daran aber scheiterndes Konstrukt aufbaut.

2.2. Konsequenzen der Ort- oder Prädikatenlogik: Interpretationen

Im Vorwort zu „Philosophische Aufsätze III“ (1939) (*Tetsugaku ronbunshû III* 哲学論文集) schreibt Nishida rückblickend über seine Ortlogik:

Beim Entwerfen eines philosophischen Systems muß [eine] Logik vorhanden sein. Ich habe an diesem Problem gelitten. Ich erreichte es, hierfür einen Hinweis zu erhalten in dem Aufsatz *Ort*. In diesem Aufsatz diente mir das *hypokeimenon* des Aristoteles als Leitfaden. Die Aristotelische Logik ist durchgehend subjektbezogen. Aus diesem Grund ist dort das Ich (*jiko* 自己) undenkbar. Das Ich läßt sich nicht vergegenständlichen. Dennoch denke ich unser Ich. *Somit muss es eine irgendwie andere Form des Denkens geben*. Ich nenne es gegen die Aristotelische Logik eine prädikative Logik (*jutsugoteki ronri* 述語的論理). Ich denke unser Ich, als eine Bewußtseinseinheit, nicht subjektiv, sondern vielmehr orthhaft als die Selbstbestimmung des Bewußtseinsfeldes.⁴⁶⁸

Obwohl Nishida inzwischen eine andere Terminologie entwickelt und die Ortlogik in der Sache ad acta gelegt hat, zeigt sich in dieser Überlegung, dass er noch immer von der Möglichkeit der Überwindung eines „Aristotelischen“ Subjekts überzeugt war. Auch „eine andere Form des Denkens“ jenseits des Subjekt-Objekt-Gegensatzes sieht er als möglich an. Die Probleme, die ich in 2.1. über die grundlegenden Aspekte des „Orts“ des absoluten Nichts versucht habe darzustellen, zeichnen jedoch ein anderes Bild. Am schwersten wiegt der Kontrast von Anspruch und Wirklichkeit: indem Nishida seinen Anspruch kundtut, der Verdinglichung des Subjekts durch seine „Verbannung“ in einen unbestimmten Bereich jenseits des Urteils, das absolute Nichts, zu entkommen, *in realiter* dieser aber zu einer notwendigen Substantialität führt, wird er unglaublich.

Die Ortlogik wurde bislang vor allem in der japanischen Rezeption sehr unterschiedlich diskutiert. Dort finden sich u.a. die Ansätze Nakamuras und Kobayashis, Nishidas Logik für psychopathologische Begründungsansätze fruchtbar zu machen.⁴⁶⁹ Nakamura hat auch vorgeschlagen, die Ortlogik als „Logik der japanischen Sprache“ mit Tokieda Motokis 時枝誠記 (1900-1967) „japanischer Grammatik“ (*nihongo bunpôron* 日本語文法論) zu kontextualisieren.⁴⁷⁰ Beide Interpretationsansätze sind sicherlich interessant, doch um den streng begrifflichen Gehalt der Ortlogik „herauszuklauben“, führen psychologische und/oder linguistische Ansätze meines Erachtens zumindest auf einen

⁴⁶⁸ NKZ VIII, S. 255, Elberfeld (1999a), S. 63. Hervorh. EL.

⁴⁶⁹ Nakamura (2001), Kobayashi (2002).

⁴⁷⁰ Tokieda, einer der einflussreichsten japanischen Linguisten, hat mit seiner Theorie des „Sprachprozesses“ (*gengo kateisetsu* 言語過程説) eine Saussure-kritische dezidiert „japanische“ Grammatiktheorie, bekannt unter dem Namen „Tokieda-Grammatik“ (*tokieda bunpô* 時枝文法) begründet. Siehe seine „Geschichte der japanischen Linguistik“ (*Kokugogakushi* 国語学史), Iwanami (1940) und seine „Grammatik des Altjapanischen in Altertum und Mittelalter“ (*Nihon bunpô bungohen jôdai chûko* 日本文法文語篇上代中古), Iwanami (1954).

Umweg. Der Ansatz R.J. Wargos scheint mir für die begriffsanalytische Interpretation ergiebiger.

Wargo diagnostiziert im „Problem der Vollständigkeit“ das Hauptsymptom defizienter philosophischer Systeme. Nishidas System dagegen trage dieses Symptom gar nicht erst in sich, da es nicht auf der Subjekt-Objekt-Dichotomie beruhe und somit dem Problem der Vollständigkeit a priori entginge. Wargo will zeigen, dass Nishidas System in sich geschlossen und vollständig ist. Ich werde zeigen, dass dieses nicht der Fall ist. Sein Versuch, die angeblichen „Defizienzen“ in Kants transzendentaler Methode, Wittgensteins Tractatus und Russells Typentheorie darzulegen und somit die Ansätze Kants, Wittgensteins und Russells gegenüber Nishidas holistischem Denken abzuwerten, ist nicht nur uninformiert, sondern auch unplausibel, wie ich im Folgenden zeigen werde.

Schließlich werde ich mit der Darstellung des *Programms* der Hegelschen WL im Kontrast zu Nishida unter dem Aspekt des intrinsischen Zusammenhangs von Logik und Ontologie meine Kritik an der Ortlogik zum Abschluss bringen.

2.2.1. Das „Problem der Vollständigkeit“

Das „Problem der Vollständigkeit“ („the problem of completeness“) betreffe gemeinhin alle philosophischen Systeme, die Theorien oder Theoreme über die Gesamtstruktur der Wirklichkeit bzw. die Bedingungen möglicher Erfahrung der Wirklichkeit behaupteten. Denn dann müsse das jeweilige System erklären können, wie es selbst innerhalb der Struktur, die es behaupte, integrierbar sei. Mit anderen Worten, das System selbst müsse innerhalb dieses Ganzen der Wirklichkeitsstruktur, die es erklärt, erklärbar sein: „[A]ny theoretical structure that purports to give an account of the whole of experience must somehow also be able to account for the possibility of its own construction.“⁴⁷¹ Dass das System selbsterklärend und logisch explizierbar sein muss, seien entsprechend notwendige Voraussetzungen für diese Forderung. Nishida habe Wargo zufolge das Problem gesehen und versucht, sein System dieser Forderung gemäß auszuarbeiten. Mehr noch: „[N]ever before in the history of philosophy has the matter been viewed this way.“⁴⁷² In der Tat ist das eher zweifelhaft, hat Nishida zumindest nach der Fertigstellung des „Ort“-Aufsatzes die Unzulänglichkeiten einiger Begriffsbestimmungen erkannt.⁴⁷³ Es ist unwahrscheinlich, dass er mit einzelnen Begriffsbestimmungen unzufrieden war, dennoch aber insgesamt das System für selbst- und wirklichkeitserklärend hielt.

Um zu zeigen, inwiefern Nishida durch den Begriff des absoluten Nichts das Problem der Vollständigkeit in seiner Ortlogik nicht nur erkannt, sondern auch überwunden habe, kontrastiert Wargo den Nishidaschen Ansatz mit drei Ansätzen der modernen Philosophiegeschichte, die trotz ihres holistischen Anspruchs auf Selbstbegründbarkeit dem Problem der Vollständigkeit angeblich nicht gerecht werden können. Er wählt dazu Kants kritische Philosophie, Wittgensteins „Tractatus“ und Russells Typentheorie.

⁴⁷¹ Wargo (2005), S. 106.

⁴⁷² Ebd.

⁴⁷³ „Ich muß eingestehen, dass ich das zu Erörternde nach vielen Wiederholungen (*kurikaeshi* 繰り返し) noch immer nicht genügend zum Ausdruck bringen konnte. Insbesondere das Problem der Anschauung (*chokkan* 直観) konnte nicht ausreichend behandelt werden [...]“ NKZ III, S. 477, Elberfeld (1999a), S. 139.

Interessanterweise lässt Wargo Hegels Logik außen vor. Das ist kaum nachvollziehbar, tritt der Anspruch auf Vollständigkeit und Vollkommenheit – letztlich der Anspruch auf „Totalität“ – doch bei keinem der drei Ansätze so zutage wie in Hegels System. Im Gegenteil: Kant hat ja gerade die *Einschränkung* des Totalitätsanspruches der Erkenntnis als notwendig herausgestellt. Wargos Kenntnisse der Hegelschen Philosophie sind allerdings beschränkt, wie folgende Bemerkung zeigen dürfte:

As for Hegel's notion of the concrete universal, it failed as an attempt to provide a universal with its own principle of individuation because Hegel could not free himself from the objective-subjective distinction.⁴⁷⁴

Dessen ungeachtet versucht Wargo hier eine Disqualifikation des Hegelschen Systems als Vergleichssystem mit Nishida unter dem Aspekt der Begründung einer logischen Ontologie.

Das Programm der Hegelschen Logik mit Nishidas Ansatz zu vergleichen halte ich dagegen für geeignet im ausgezeichneten Sinne, da *beide* den *Anspruch* einer logischen Begründung der Ontologie verfolgen, d.h. durch Logik zu zeigen versuchen, was dem Seienden als Seiendes – in Nishidas Fall, dem absoluten Nichts als Nichts – zukomme. Diesen Anspruch teilen Kant, Wittgenstein oder Russell mit Nishida nicht. Methodisch ist der Vergleich mit Kant etc. also bereits prekär, da ein Tertium comparationis unnachvollziehbar ist oder zumindest unbestimmt bleibt.

Die ausdrückliche Formulierung des Nishidaschen Anspruchs – die Selbstbegründbarkeit seines Systems – muss wiederum Wargo zugesprochen werden, denn Nishida selbst geht es nach Selbstauskunft vor allem um die Konstitution des Subsumtionsurteils, in dem Prädikat und Subjekt nicht mehr vom „Gegensatz von Wissendem und Gewußtem aus“ betrachtet werden.⁴⁷⁵ Aber auch hier wird deutlich, dass Nishida die Möglichkeit einer durch Logik fundierten Seins- oder auch Erkenntnisstruktur sieht und diese auch zu begründen versucht. Der Vergleich mit dem Programm der Hegelschen Logik wäre also nicht nur naheliegend, sondern zwingend und dankbar.

Um zu zeigen, inwiefern Kants transzendente Methode, Wittgensteins Tractatus und Russells Typentheorie Wargo zufolge dem Problem der Vollständigkeit strukturell nicht begegnen können, zunächst eine Übersicht über diese und ihre „defizienten Selbstbegründungsmechanismen“ bei Wargo (Zur Darstellung im Folgenden: die Zusammenfassung der Kritik Wargos ist kursiv, mein Kommentar normal gedruckt).

Kants kritische Philosophie hat zwar die traditionelle Metaphysik mit ihrem Absolutheitsanspruch der Erkenntnis in ihre Schranken verwiesen, aber dennoch behauptet, dass das, was erfahren, auch vollständig erklärt werden könne. Als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung habe er daher die Kategorien aufgestellt, die zusammen mit dem Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung in einem selbstbewußten („apperzeptiven“) Subjekt zu einer Erfahrung synthetisiert werden. Kants Kategorien beanspruchen also Vollständigkeit. Das Problem des Kantischen Systems liegt jedoch nicht in einer möglichen Unvollständigkeit der Kategorien, sondern in der

⁴⁷⁴ Wargo (2005), S. 93.

⁴⁷⁵ Nishida selbst ist sehr sparsam mit Selbstauskünften zur Absicht seines Projekts. Am Schluss von „Ort“ lässt er wissen: „Allein, es ist meine Absicht, den Sachverhalt des Wissens nicht wie bisher, ausgehend vom Gegensatz zwischen Wissendem und Gewußtem, zu behandeln, sondern statt dessen möchte ich von der Subsumtionsbeziehung des Urteils ausgehen, die eine Schicht tiefer liegt.“ NKZ III, S. 477, Elberfeld (1999a), S. 139.

Unvollständigkeit der Mechanismen, an denen wir die Kategorien überprüfen können: „The theory accounts for how we constitute the objects of experience, but not for how we know that this is how we constitute them.“⁴⁷⁶ Anders ausgedrückt: Kant versäumt eine Selbstbegründung der Kategorien, die durch etwas garantiert werde, was selbst keine Kategorie ist, aus der aber die Kategorien notwendig folgen müssen. Das ist ein ungemein allgemeineres Problem als nur das der möglichen Unvollständigkeit der Kategorien.⁴⁷⁷

In der Tat kann man in kritischer Absicht fragen, ob die vier Kategorien der Qualität, Quantität, Relation und der Modalität tatsächlich eine *vollständige* Übersicht über die apriorische Struktur unseres Verstandes liefern. Diese, wenn auch interessante Frage, kann hier nicht diskutiert werden, allein will Wargo auch gar nicht auf diese hinaus. Er behauptet, dass die transzendentalen Kategorien des Verstandes ihre „Legitimation“ erst durch eine „Dimension“ oder „Ebene“ des Wissens erhalten, die selbst *keine* Kategorie (also kein Begriff) sei. Ich habe oben bereits (I. 1.3.2. und II. 1.2.) auf die Erkenntnis Kants hingewiesen, dass „ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen“⁴⁷⁸ kann. Daraus folgt notwendig, dass jede Anstrengung, die Kategorien auf eine andere Form der Erkenntnis rückführen zu wollen, durch welche sich diese erst begründeten oder legitimierten, die selbst aber keine Kategorie sei, stets die Kategorien selbst gebrauche. Es sind ja zunächst die *Urteile* der Qualität, der Quantität usw., aus denen Kant die Verstandesbegriffe jeweils gewinnt, keine mehr und keine weniger.⁴⁷⁹ Was Wargo genau genommen fordert, ist die Überprüfbarkeit von Urteilen an etwas, das selbst keine Urteile sind. Was könnte dieses „etwas“ sein? Man kann sicher Urteile der Modalität und der Relation an Urteilen der Qualität und der Quantität überprüfen, und dann behaupten, dass in dieser und jener Hinsicht diese den anderen nicht entsprechen – Kant tut es selbst, wenn er behauptet, jenen liegen mathematische, diesen dynamische Prinzipien zugrunde – aber den universellen Gültigkeitsbereich von Urteilen überhaupt in Frage zu stellen, führt zumindest auf die Schwierigkeit, den Bereich, in dem Urteile ihre Gültigkeit verlieren, *formulieren* und *begründen* zu müssen.

Selbstverständlich kann man fragen, inwiefern Kants zentrale Frage nach der Möglichkeit von synthetischen a priori Urteilen, also der Frage danach, wie das Denken sinnvoll a priori Urteile über Nicht-Gedankliches fällen könne, nicht auch das „Vorbegriffliche“ voraussetze. Das ist bei Kant die reine Anschauung. Dieser Begriff hat sich tatsächlich als Stein des Anstoßes für Fichte und dann auch Hegel herausgestellt.⁴⁸⁰ Allerdings betrifft das nicht das Problem der Vollständigkeit. Wargo behauptet, Nishida habe bei Kant bereits in *Anschauung* (1917) als Problem formuliert, was dann in „Ort“ vollständig zutage trete: dass die Mechanismen, die die Struktur der Erfahrung erklären, nicht auch unsere Fähigkeit erklären könnten, dieser Mechanismen *bewusst* zu werden. Ich muss gestehen, dass ich Wargos Interpretation hier nicht folgen kann: was will Kant anderes zeigen, als dass die Mechanismen, die die Struktur der Erfahrung erklären, Bewusstsein *konstituieren*, Bewusstsein *sind*? Fordert Wargo eine

⁴⁷⁶ Wargo (2005), S. 107.

⁴⁷⁷ Wargo (2005), S. 107-108.

⁴⁷⁸ A.a.O.

⁴⁷⁹ KrV B 105 (1998): „[...] denn der Verstand ist durch gedachte Funktionen [aller möglichen Urteile] völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen.“

⁴⁸⁰ Siehe zu diesem zentralen Problem bei Kant und die Hegelsche Reaktion darauf Pippin (1989), S. 24 ff. Pippin stellt dar, wie wichtig es für Fichte und Hegel war, Kants Auffassung der „reinen Anschauung“ als Nicht-Begriffliches in genau diesem Punkt zu widerlegen.

Erklärung des Mechanismus, wie ich meines Bewusstseins bewusst sein könne, verweise ich um ein weiteres auf Kants Explikation des Paralogismus der reinen Vernunft, offensichtlich eine Passage in der KrV, die von Seiten einiger Nishida-Interpreten und von Nishida selbst nicht die nötige Beachtung geschenkt wurde, die sie verdient und die möglicherweise zur Klärung der diversen Missverständnisse beigetragen hätte.

In Wittgensteins Tractatus logico-philosophicus (1918) wird eine Sprach- und Bedeutungstheorie aufgestellt, die ihren eigenen Standpunkt nicht umfasst. Auch hier zeigt sich ein Vollständigkeits-Problem, das erst durch die Struktur des Systems zutage tritt. Um nämlich die holistische Struktur der Sprache und ihre Beziehung zur Welt darstellen zu können, muss man aus den sprachlichen Grenzen hinaustreten, was natürlich unmöglich ist. Daher beschließt Wittgenstein den Tractatus mit Satz 7: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“⁴⁸¹. Anders gesagt: das, was Denken oder Sprechen ermöglicht, kann nicht Gegenstand des Denkens oder Sprechens sein. Hier ist das sprachphilosophische Pendant zu Kant ausgedrückt. Kant vertritt einen „transzendentalen Idealismus“, Wittgenstein einen „transzendentalen Linguismus“.⁴⁸² Ungeachtet der Tatsache, dass Wittgenstein sich des Problems der Grenze der Sprache bewusst ist, kann auch er keine vollständige Theorie (der Sprache) liefern, die ihren Standpunkt umfasst – im Gegensatz zu Nishida.

Soweit ist klar: sobald Sprache sich selbst thematisch wird, muss jede Begründung des „Diskursbereichs“ („domain of discourse“), in dem sie sich befindet, selbst sprachlich sein. Dass Sprache sich selbst nicht erklären kann, ist jedoch ein *konstitutiv logisches Phänomen der Sprache selbst* (ebenso wie die Unbegründbarkeit des Bewusstseins durch etwas anderes als es selbst ein konstitutiv logisches Phänomen des Bewusstseins ist), kein „Versäumnis“ der Wittgensteinschen Forderung nach größtmöglicher Exaktheit. Im Gegenteil: indem Wittgenstein auf die Unmöglichkeit der Selbsterklärbarkeit der Sprache hinweist, macht er gerade erst den Rahmen deutlich, in dem Exaktheit überhaupt möglich ist. Im Vorwort zum *Tractatus* heißt es:

Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt).⁴⁸³

Mir geht es nicht darum, Wittgenstein gegen Wargos Vorwurf zu verteidigen, er könne dem Problem der Vollständigkeit nicht entgehen, denn ich halte diesen Vorwurf für gegenstandslos. Sprache ist stets selbst-referentiell und in sich geschlossen, und jede Theorie über Sprache ist sprachlich. Dass Sprache ihren eigenen Begründungsansatz nicht anders denn als Sprache formulieren kann, halte ich nicht für eine systematische Unzulänglichkeit der Sprache, sondern für den Ausdruck ihrer Vollkommenheit. Hegel dazu knapp: „Da der Mensch die Sprache hat als das der Vernunft eigentümliche Bezeichnungsmittel, so ist es ein müßiger Einfall, sich nach einer unvollkommeneren Darstellungsweise umsehen und damit quälen zu wollen.“⁴⁸⁴

⁴⁸¹ Wittgenstein (1984), S. 115.

⁴⁸² Wargo (2005), S. 108-109.

⁴⁸³ Wittgenstein (1984), S. 9.

⁴⁸⁴ WL II, S. 295.

Russells Typentheorie – auf die hier näher einzugehen unmöglich ist – ist als Reaktion auf das 1901 von ihm entdeckte und 1903 in *The Principles of Mathematics* formulierte logische Paradox entstanden. Es ist wohl das bekannteste der Mengen-Paradoxien und entsteht, wenn innerhalb der naiven Mengenlehre versucht wird, die Menge aller Mengen, die sich selbst nicht als Element enthalten, zu finden – denn diese Menge ist genau dann ein Element ihrer selbst, wenn sie nicht ein Element ihrer selbst ist. Das ist die bekannte Formulierung des Paradoxons.⁴⁸⁵ Zur Veranschaulichung: einige Mengen, beispielsweise die Menge aller Teetassen, enthalten sich nicht als einer ihrer Elemente (die Menge aller Teetassen ist keine Teetasse). Andere Mengen dagegen, wie die Menge aller Nicht-Teetassen, enthalten sich selbst als ein Element ihrer Menge. Nenne nun die Menge aller Mengen, die sich selbst nicht als ein Element enthalten, „R“. Wenn die Menge R ein Element ihrer selbst ist, darf sie per definitionem kein Element ihrer selbst sein. Ebenso ist die Menge R, wenn sie nicht ein Element ihrer selbst ist, per definitionem ein Element ihrer selbst.

Russell schlägt in seiner mit Alfred North Whitehead in *Principia Mathematica* (1910) entwickelten Typentheorie nun vor, präpositionale Funktionen – Sätze – in eine Hierarchie aufzuteilen, die die logische Gültigkeit von R in Frage stellen und per definitionem die Formulierung von R inakzeptabel machen.⁴⁸⁶ Auf dem niedrigsten Level dieser Hierarchie sind Sätze über Einzeldinge vorhanden. Das nächste sprachliche Level enthält Sätze über Mengen von Einzeldingen. Die darauffolgende höhere Ebene enthält Sätze über Mengen von Mengen von Einzeldingen usw. Dann ist es möglich, sich auf alle Einzeldinge, für die ein bestimmtes Prädikat gilt, nur dann zu beziehen, wenn sie sich auf demselben Level befinden, demselben Typ zugehören. In diesem System ist die Darstellung der Menge aller sich nicht selbst enthaltenden Mengen schon aus syntaktischen Gründen nicht möglich. Wargos Beweis, dass auch Russells Typentheorie ihren eigenen Ansatz durch sich selbst nicht begründen kann und daher *unvollständig* ist, beruht diesmal auf der Forderung nach Konsistenz:

Die Schwierigkeit in Russells Theorie besteht darin, dass sie als eine Theorie mit universellem Gültigkeitsanspruch nicht formuliert werden kann, ohne durch die Formulierung selbst inkonsistent zu werden. Die dahinter stehende Frage ließe sich in etwa so formulieren: „Auf welchem Level der präpositionalen Funktionen befindet sich die Theorie selbst?“ Sie muss wohl das allgemeinste Level aller Möglichkeiten sprachlichen Ausdrucks, als Menge aller Mengen, bezeichnet werden: damit holt sie jedoch wieder Mengen, die sich nicht selbst als Element enthalten, zurück in die Theorie. Das wollte sie aber gerade vermeiden:

The difficulty that attends to the theory of types [...] is that in order to enunciate the theory, it is necessary to do what the theory explicitly prohibits, and that is to refer unrestrictedly to all propositions without respect to type. The theory, if it were correct, is impossible to state, for to state the theory would be to defy the prohibitions that the theory puts forth.⁴⁸⁷

Russell kann dem Problem nicht entgehen, das sich ergibt, wenn die Struktur der Erkenntnis, der Sprache oder der Realität als Ganze innerhalb der Grenzen einer

⁴⁸⁵ Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, Chapter X, § 106. Cambridge University Press (1903), S. 106. Ich beziehe mich auf *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, „Russell's Paradox“, <http://plato.stanford.edu/entries/russell-paradox> (Zugriff am 29.06.10).

⁴⁸⁶ Siehe A. North Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica*, Chapter II. Cambridge University Press (1997), S. 37 ff.

⁴⁸⁷ Wargo (2005), S. 111.

Theorie dargestellt werde, die sich selbst erst durch ihre Formulierung begründet, mit anderen Worten zirkelhaft ist.

Den drei oben dargestellten Theorien muss ein gemeinsames Merkmal unterstellt werden, das für das begründungstheoretische Defizit verantwortlich ist: alle diese Ansätze gehen vom Subjekt-Objekt-Gegensatz aus, ohne diesen Ansatz zu hinterfragen. Nur eine Theorie, die den Subjekt-Objekt Dualismus „überwunden“ hat, kann ihren eigenen Begründungsansatz mit den Mitteln der Theorie selbst rechtfertigen. Nishida hat eine reflexive, jedoch nicht zirkelhafte Lösung durch den Ort des absoluten Nichts gefunden. Denn die Zurückweisung des Unterschieds von Subjekt und Objekt führt natürlicherweise („naturally“) zum Gebrauch solcher Begriffe wie „Nichts.“⁴⁸⁸

Dass die Ablehnung eines endgültigen Gegensatzes von Subjekt und Objekt automatisch zum Gebrauch des Terminus „absolutes Nichts“ führe, habe ich oben bereits widerlegt. Denn es ist nicht weniger plausibel, dass das „Sein“ ebenso gut diese Rolle erfüllen kann, solange es sich um rein logische Begriffe handelt. „Nichts“ kann nur dann so etwas wie den „Horizont der Jenseitigkeit“ bezeichnen, wenn es als Nicht-Sein, als Negation des Seienden gefasst würde, aber genau das – also ein bestimmtes Nichts, die Negation – will Nishida vermeiden. Sei ein solches ja ein bloß relatives Nichts, die Ebene des alltäglichen Bewusstseins. Das absolute Nichts hingegen „spiegele“ das relative Nichts und lasse Sein und Nichts „in seinem Inneren“ entstehen. Nishida kann nicht begründen, wie und warum das absolute Nichts zur ausgezeichneten heuristischen Kategorie der Überwindung des sogenannten Subjekt-Objekt-Dualismus wird. Wird durch die Annahme einer solchen Kategorie aber „begründungstheoretische Vollständigkeit“ hergestellt, wie Wargo behauptet? Wargo sieht in Nishidas Theorie der Ortlogik drei verschiedene Gültigkeitsbereiche des Seins am Werk, auf der niedrigsten Stufe den „Ort“ des „Urteils-Allgemeinen“ oder auch die Ebene des „einfachen Seins“, auf der nächsten Stufe den Ort des „Selbstbewusstseins-Allgemeinen“, oder „das relative Nichts“ und auf der letzten Stufe den Ort des „intelligiblen Allgemeinen“ oder „absoluten Nichts“.⁴⁸⁹ Erst, weil der letzte Ort als absolutes Nichts wirklich den Standpunkt des Subjekt-Objekt-Verhältnisses überwunden habe, sei hier die Selbstbegründbarkeit des Systems möglich.

The only possible solution is to reject the subject-object-dichotomy [...] This is why Nishida names this final basho [= Ort (jap.), EL] the basho of absolute nothingness. All that can be said about it has already been said in the presentation of the entire structure and the logical interrelations of the structure's elements. Absolute nothingness cannot be presented or described, and the structure of the theory shows why this is so [Anm.: Das Urteils-„basho“ repräsentiere nur die ‚erste Stufe‘ des Systems, EL]. We have arrived at the core of the solution of the problem of completeness⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Wargo (2005), S. 113.

⁴⁸⁹ Siehe Wargo (2005), S. 169: „In the development of the system, we spoke of three basho: the basho of being, the basho of relative nothingness and the basho of absolute nothingness [...] The beings characteristic of each level were determined by three universals: the universal of judgment, the universal of self-consciousness, and the intelligible universal.“ Wargo bezieht sich hier auf nach „Ort“ entstandene Texte, so die „Zusammenfassenden Erklärungen“ (sôsetsu 総説) in *Das selbstbewusste System des Allgemeinen* (Ippansha no jikakuteki taikai 一般者の自覚的体系) in NKZ IV, S. 333-382 (1930). Allerdings zeigt sich bereits in „Ort“ das „Aufsteigen“ der Ebenen von der untersten „Welt des Begriffs“ bis zum „Ort des wahren Nichts“ bzw. vom „Urteilsakt gegensätzlicher Gegenstände“ zum „Akt der Akte“ als Willensakt im Ort des wahren Nichts. Siehe NKZ III, S. 460 ff., Elberfeld (1999a), S. 121 ff.

⁴⁹⁰ Wargo (2005), S. 165.

Im wahren „Basho“ des absoluten Nichts erst werde das Selbstbewusstsein als solches explizit, jegliche Vergegenständlichung aufgehoben: „Everything that appears is seen as self-expression; in the end even the opposition of noesis and noema is dissolved.“⁴⁹¹ Doch muss man fragen – von welchem *Standpunkt* ist diese Auflösung von Subjekt und Objekt möglich? Wer kann einen Ort des absoluten Nichts *bezeugen*, der Noesis und Noema in Nichts verwandelt? Erstens fehlt hier die Selbstreflexivität, die Wargo als primäres Merkmal dieser Theorie behauptet hatte, denn wenigstens das Selbst, das Reflexion möglich macht, kann nicht „aufgelöst“ („dissolved“) werden. Zweitens ist eine solche Theorie nicht selbstbegründend, denn das von ihr Behauptete unterstellt die Überwindung des von ihr Behaupteten. Theorien werden primär in Urteilen oder zumindest Sätzen formuliert, Urteile oder Sätze, die aufgrund eines denkenden Bewusstseins zu Standekommen. Wird ein Bereich postuliert, der das denkende, urteilende Selbst transzendiere, kann dies nur aufgrund dieses denkenden und urteilenden Selbst allein geschehen.

Man ist also kaum überzeugt: wie soll eine solche Hierarchie von Seins- oder Geltungsbereichen eine sich notwendig selbstbegründende Theorie darstellen – anders ausgedrückt – durch welchen Schritt stellt sie Selbstbegründbarkeit im Rahmen des von ihr Ausgesagten her, etwas, das Wargo zufolge Kant, Wittgenstein und Russell nicht erfüllen? Meines Erachtens erfüllt diese Theorie noch nicht einmal die Minimalbedingung einer guten Theorie: sie ist nicht *plausibel*. Wie kann es eine Ebene, ein „Basho“ „geben“, das die Stufe der Urteile, mit denen wir nun einmal umgehen, um Realität zu beschreiben und vielleicht auch zu erklären, „transzendiert“? Zumindest die Theorie transzendiert diesen Bereich nicht, da sie selbst in Urteilen ausgedrückt wird („Das intelligible Allgemeine ist die Welt des absoluten Nichts“). Die Theorie bleibt die Erklärung ihrer Selbstbegründbarkeit und somit ihrer „Vollständigkeit“ schuldig.

2.2.2. Die Auflösung des Subjekts ins „absolute Nichts“

Man muss, um Nishida in der Behauptung zu widersprechen, dass es einen „Bereich“ jenseits des sogenannten Subjekt-Objekt-Gegensatzes gebe, nicht automatisch für die starre Entgegensetzung von Subjekt und Objekt plädieren. Im Gegenteil, indem man versucht, die verfestigten Begriffe in ihre „Flüssigkeit“⁴⁹² zu bringen, die gegenseitige Selbst-Bestimmung von denkendem Subjekt und gedachtem Objekt betont und schließlich das Subjekt als Vermittlung der Objektivität der ihm gegenüberstehenden Realität oder „Welt“ begreift, in dem es sich selbst erkennt, wird ja gerade der verhärtete Dualismus, den Nishida den klassischen erkenntnistheoretischen und logischen Systemen unterstellt, unterbunden. Auch Adorno, dem es um die erkenntnistheoretische Priorität eines dem Subjekt äußerlichen Objekts geht, will nicht behaupten, dass der Dualismus von Subjekt und Objekt absolut sei. Als ein solcher zeige er sich abermals als borniert und „monistisch“⁴⁹³. Wohl aber kann man zeigen, dass der Bereich, in dem die „Verflüssigung“ der Begriffe „stattfindet“ eben nicht in einem Dritten ihren Ort hat.

⁴⁹¹ Wargo (2005), S. 124. Warum Wargo hier plötzlich von Noesis und Noema spricht, also unvermittelt Husserlsche Terminologie einführt, wird aus dem Kontext zumindest nicht ersichtlich.

⁴⁹² PhG, „Vorrede“, S. 37: „Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen als das sinnliche Dasein.“

⁴⁹³ Adorno (1966), S. 176.

Nichts ist möglich als die bestimmte Negation der Einzelmomente, durch welche Subjekt und Objekt absolut entgegengesetzt und eben dadurch miteinander identifiziert werden. Subjekt ist in Wahrheit nie ganz Subjekt, Objekt nie ganz Objekt; dennoch beide nicht aus einem Dritten herausgestückt, das sie transzendierte. Das Dritte tröge nicht minder.⁴⁹⁴

Das „reziproke Durchdringen“ von Subjekt und Objekt findet nicht in einem Dritten, sondern in einem notwendig durch das objektive Moment vermittelte Bewusstsein selbst statt. Dass man damit nicht automatisch die Position Fichtes einnimmt, zeigt sich daran, dass Fichte die Objekt-Welt schon vor jeder Erkenntnis zu einem Produkt des Ich erklärt. Hegel versucht, Fichtes Irrtum aufzuklären, indem er auf die Widersprüchlichkeit des verabsolutierten Identitätsdenkens aufmerksam macht und programmatisch darlegt, wie Objektivität – oder auch Nicht-Identität – für die Konstitution des Subjekts wesentlich ist.⁴⁹⁵ Meines Erachtens betreibt Adorno an nicht wenigen Stellen Spiegelfechtereie, wenn er diesen Punkt in Hegel nicht sieht, wobei Hegels eigene Formulierungen gerade zum Ende der WL die Anstrengung des Begriffs als verkürzt subjektivistisch suggerieren und dieselbe geradezu konterkarieren.⁴⁹⁶ In Nishidas Ortlogik jedoch soll über die Identität von Subjekt und Objekt hinaus das irrationale Moment des Willens – selbstbegründend und dennoch *grundlos* – Träger der Wirklichkeit einer höheren Stufe sein. Dieses Ergebnis erinnert stark an Nishidas Arbeiten der 10er und frühen 20er Jahre, weshalb ich summa summarum den Aufsatz „Ort“ und auch die Ortlogik bis 1930 nicht als den wesentlichen Schritt zu einem neuen Gedanken, zu einer neuen Ebene der Nishidaschen Philosophie sehe. Anspruch und Ausführung ergeben hier ein sich geradezu ausschließendes Paradigma der Nishida-Philosophie: der Anspruch, das Subjekt jenseits der erkenntnistheoretischen Dichotomie denken zu wollen, führt zu seiner *Zersetzung*. Diese Auflösung des Subjekts wird jedoch nicht als Konsequenz einer bestimmten *Methode* präsentiert, sondern als Tatsache einer stringent „zu Ende gedachten“ *Wirklichkeit*:

Gewöhnlich denken wir das Ich (*ware* 我) – so wie auch das Ding – als eine subjektive Einheit, die verschiedene Qualitäten besitzt. Eigentlich ist das Ich aber keine subjektive Einheit, sondern muß vielmehr eine prädikative Einheit sein; es ist kein Punkt, sondern ein Kreis, es ist kein Ding, sondern ein Ort. Ich kann mich aus dem Grund nicht wissen, weil das Prädikat nicht zum Subjekt werden kann.⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ Adorno (1966), S. 177.

⁴⁹⁵ Siehe die programmatischen Sätze in der „Erste[n] Stellung des Gedankens zur Objektivität“, wiewohl sie auch dem naiven Glauben verhaftet sind, dass „das Denken geradezu an die Gegenstände [geht], [...] den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalte des Gedankens [reproduziert] und [...] in solchem als der Wahrheit befriedigt [ist].“ Enz. I, S. 93 Hier wie auch in der Phänomenologie ist dieser naive Glaube ja unabdingbares Moment der Selbstvermittlung und als solche für den absoluten Geist wesentlich.

⁴⁹⁶ So die prägnante Formulierung aus dem Anfang der Begriffslogik: „Diese Objektivität hat der Gegenstand somit im Begriffe, und dieser ist die Einheit des Selbstbewußtseins, in die er aufgenommen worden; seine Objektivität oder der Begriff ist daher selbst nichts anderes als die Natur des Selbstbewußtseins, hat keine anderen Momente oder Bestimmungen als das Ich selbst.“ WL II, S. 255 Man muß selbstverständlich auch hier differenzieren: in den *Drei Studien zu Hegel* (1963) noch scheint Adorno Hegels Unternehmen in dieser Hinsicht wie kaum jemand anders in seiner Dichte und Tragweite zu begreifen, auch über seine (Adornos) eigenen Einsichten hinweg. In der späteren Negativen Dialektik (1966) hingegen tritt das Moment des Nicht-Identischen, das er in den „Drei Studien“ noch als wesentlich Hegelsches Moment begreift, hinter den Vorwurf, das Dialektische sei am Ende undialektisch und monistisch-subjektivistisch, zurück.

⁴⁹⁷ NKZ III, S. 469, Elberfeld (1999a), S. 131.

Dabei geht Nishida nicht so weit wie sein Kommentator Masao Abe, der *en passant* die Notwendigkeit, das Subjekt überwinden zu müssen, als geradezu selbstverständliche Forderung jeglicher Theorie mit dem Anspruch auf Wahrheit formuliert: „Now, in giving a 'logical' basis to True Reality conceived intuitively in the depths of Subjective Existence, any hint of subjectivism must be overcome.“⁴⁹⁸ Aber der Sache nach geht es auch bei Nishida um den Bereich „oberhalb“ bzw. „unterhalb“ der Subjektivität, man mag diesen das „absolute Nichts“, den „Willen“ oder die „Prädikatsebene des Bewusstseins“ nennen. Das Subjekt als das „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können“ verschwindet und wird durch das „rein“ Prädikative ersetzt:

Geht das Subjekt verloren (*shugo wo ushinaeba* 主語を失へば), kann kein Urteil mehr entstehen, denn alles wird rein prädikativ, so daß die Substanz im Sinne der subjekthaften Einheit verschwindet und alles zu etwas Substanzlosem wird.⁴⁹⁹

Was stattfindet, ist nur noch ein „Sehen“⁵⁰⁰. Sprachlich und logisch ist der Ausdruck einer solchen „letzten Instanz“, das sich schließlich als nicht verobjektivierbares Nichts herausstellt, jedoch unmöglich. In seinem Anspruch greift Nishida aber auf *logische* Formen des Wirklichkeitszugangs zurück, ist das Subsumtionsurteil als Modell des Ortes ja ein primär logisches. Doch mit Tosaka Jun muss man die Frage stellen: Ist Nishidas Logik eine Logik?⁵⁰¹

Zunächst ist grundsätzlich zu konstatieren, dass der Stellenwert der (Urteils-)Logik in Nishidas System dem Bereich des allein irrational fassbaren absoluten Nichts/dem Willen/der Prädikatsebene untergeordnet ist. Das läuft auf manchen performativen Widerspruch hinaus, wie bereits gezeigt. Um diesem zu entgehen, muss aber die Logizität des gesamten Systems behauptet werden. Aus dieser Behauptung, die Wargo aufstellt, dürfte sich noch eine weitere Konsequenz ziehen lassen. Um diese darzustellen,

⁴⁹⁸ Der Fairness halber muss gesagt werden, dass Abe das mit großem „S“ geschriebenen Subjekt als das „shutai“- Subjekt, nicht als „shukan“-Subjekt denkt, also ein Subjekt, das den „existentiellen Standpunkt“ des ethischen und religiösen Menschen meint, kein epistemologisches Subjekt. Dass dabei eine unfreiwillige Komik sich des ernsthaften Pathos dieses sich als „religiös“ verstehenden Autoren bemächtigt, sollte nicht unerwähnt bleiben. Denn das Beispiel, das Abe wählt, um Nishidas Prädikatsorientierte Logik anschaulich zu machen, scheint ein wenig tief gegriffen: von der Klasse des „Säugetiers“ wird über die Klasse „Hund“ und ihre Art und Unterart „Golden Retriever“ schließlich „Ralph“, der Golden Retriever, der neben mir sitzt, gesucht. Nishidas Prädikatenlogik zufolge, die ja schließlich im Gegensatz zu Aristoteles Substanz-Logik ein echtes Individuum in seiner Unmittelbarkeit aussagt, schließt Abe dann: „Ralph must be designated as the self-determination of that which is no-thing whatsoever, i.e., of Absolute Nothingness. [...] The individual dog named Ralph now before us finds his place in Absolute Nothingness, not in Being in any sense.“ Abe (1988), S. 368. Dass ich den Goldenen Retriever mit dem Namen „Ralph“ als Selbstbestimmung des absoluten Nichts zu denken habe, finde ich eine amüsante, philosophischer Reflexion allerdings entfremdete Vorstellung. Oft wird die Praktikabilität von philosophischen Theorien durch Beispiele eben nicht erhellt, sondern ad absurdum geführt.

⁴⁹⁹ NKZ III, S. 471, Elberfeld (1999a), S. 133.

⁵⁰⁰ In mehreren Passagen bedient sich Nishida der Metapher des Sehens, der den „Ort des wahren Nichts“ meine: „Wenn wir im Äußersten den Gegensatz von Subjekt und Prädikat übersteigen und den Ort des wahren Nichts erreichen, so handelt es sich dabei um die Anschauung, die sich selber sieht (*jiko jishin wo miru chokkan* 自己自身を見る直観).“ NKZ III, S. 473, Elberfeld (1999a), S. 135. Oder: „Daß aber die Prädikatsebene sich selbst in der Subjektebene sieht, bedeutet, daß sie selbst zum Ort des Nichts wird.“ NKZ III, S. 476, Elberfeld (1999a), S. 139.

⁵⁰¹ Tosaka Jun, „Ist die Logik des Nichts eine Logik? – Über die Methode der Nishida-Philosophie“ (*Mu no ronri' ha ronri de aru ka. Nishida tetsugaku no hōhō ni tsuite* 「無の論理」は論理であるか。西田哲学方法について), in Tosaka (1966), S. 340-348.

möchte ich eine Überlegung machen, die von der Universalität der Logik ausgeht (und somit nicht in Nishidas Sinn ist).

Wargo behauptet die Logizität des Nishidaschen Unternehmen. Für den Beweis behauptet er, die Prädikatsebene könne in Urteilsform gebracht und definiert werden. So versucht er die Prädikatsebene (oder des „absolute Nichts“ etc.) als ein prädikatives Urteil zu formulieren: es sei die „noematischen Ebene des Selbstbewusstseins des absoluten Nichts“ („noematic plane of self-consciousness of absolute nothingness“) als reale Subjekt-Objekt-Einheit.⁵⁰² Doch ist dies höchstens eine *Beschreibung*⁵⁰³ für die Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt, wie man sie sich vorzustellen habe: *die Einheit selbst hingegen ist sie nicht*. Anders ausgedrückt: es mag sein, dass durch diesen beschreibenden Satz die Subjekt-Objekt-Einheit *gemeint* ist, dass es sich um eine Deskription *über* dieselbe handelt. Jedoch *ist* die Aussage nicht selbst das, was sie sagt. Genau diese Bedingung muss sie allerdings erfüllen, wenn sie selbst die hypostasierte Einheit von Subjekt und Objekt sein soll. Erst die Erfüllung *dieser einen Bedingung* der Identität von Aussage und Ausgesagtem lässt redlich die Bestimmung „Einheit von Subjekt und Objekt“ zu. Wird diese schlichte logische Tatsache nicht mitreflektiert, gerade bei Aussagen *über* das Absolute oder das absolute Nichts als „Subjekt-Objekt-Einheit“, als „Ort“, in der das Subjekt in der Prädikatsebene versinkt, kann die ganze Behauptung semantisch nicht nachvollzogen werden, sie wird selbstwidersprüchlich und daher sinnlos. Das Problem, oder wenn man so will, die Lösung liegt in der Sprache selbst: Jeder Satz ist ein Satz *über* etwas (z.B. ist jener Satz ein Satz darüber, dass Sätze immer über etwas sind). Das Implizite im Satz ist der erkenntnistheoretische oder (je nach Standpunkt) ontologische Unterschied von Subjekt und Objekt. Will ich also die Subjekt-Objekt-Einheit behaupten, muss ich einen Satz – genauer: ein Urteil – finden, das nicht ein Satz *über* etwas ist, ein Urteil, das nichts aussagt, denn schließlich würde eine Aussage *über* die Subjekt-Objekt-Einheit wieder den Dualismus voraussetzen. Aber ein Satz, in dem nichts thematisch wird, ist widersinnig. Genau das will Hegel am Anfang der Logik zeigen. Die *logische und somit auch die reale Unmöglichkeit der Subjekt-Objekt-Einheit* muss in der Struktur von Sprache selbst gesehen werden. Spätestens hier dürfte klar geworden sein, dass das Ich, das ich selbst bin und das die Grundlage für die Möglichkeit von Urteilen ist, nicht in eine Substanz der „Leere“ aufzulösen ist.

Doch wozu das Ganze? Nishida selbst hält sich mit Selbstauskünften über sein *Motiv* wie so oft bedeckt. Es muss angenommen werden, dass er die Notwendigkeit nicht sah, mehr als das zu behaupten, was er als wahre Struktur der Realität versteht. Eine realphilosophische Komponente, etwa eine Ethik oder Staatsphilosophie, wie sie einerseits Kant, andererseits Hegel aus den Grundlagen ihrer theoretischen Ideen entwickelt haben, hat Nishida nicht im Sinn. Und hier ist ein sehr wichtiger Punkt in der Entwicklung Nishidas zu sehen, die in der Forschung meines Wissens nach so noch nicht betont worden ist, und auf die ich kurz das Augenmerk richten möchte, wenn dieser Punkt auch erst in den meinen späteren Ausführungen thematisch wird. Nishida *meinte*, eine subjekt-orientierte Philosophie zu begründen. Er meinte, gerade in der Kritik an der erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Dichotomie entzündete sich das

⁵⁰² Wargo (2005), S. 172. Wargo behauptet, dies sei ein Satz Nishidas, belegt die Stelle jedoch nicht. Ich halte diese Aussage jedoch auch für im Sinne Nishidas.

⁵⁰³ Ich halte mich hier an Wittgenstein, für den im *Tractatus* Sachverhalte und Sachlagen nicht benannt, sondern nur beschrieben werden können. Wittgenstein (1984), S. 19. Siehe auch „Der Satz ist die Beschreibung eines Sachverhalts.“ Ebd., S. 28.

wahre Subjekt, der *Homo interior*, der sich als rein-unmittelbares *Jikaku* ausdrücke. In den letzten Sätzen von „Ort“ wird diese Überzeugung deutlich:

Wenn sich die Prädikatsebene unendlich vergrößert, wird zugleich der Ort als solcher zum wahren Nichts, und was sich darin befindet, schaut sich selber einfach an (*jiko jishin wo chokkan suru* 自己自身を直観する). Wenn das allgemeine Prädikat diese Grenze erreicht, bedeutet dies zugleich, daß auch das besondere Subjekt diese Grenze erreicht. Auf diese Weise wird das Subjekt zum Subjekt selbst.⁵⁰⁴

Doch die Tatsache, dass der Dualismus von Subjekt und Objekt nicht nur eine erkenntnistheoretische, sondern eben auch eine *logische* Konstante ist, die sich nicht verrücken lasse, will Nishida nicht gelten lassen. Er opfert diese Einsicht der sich sein Leben lang erhaltenden Grundüberzeugung der Identität von Subjekt und Objekt als „wahre“ Realität, in der das Subjekt-Objekt zum Nichts wird. Konsequenterweise bekennt Nishida sich daher zum Irrationalen: „Je mehr das Prädikative das Subjekt übersteigt, vertieft und erweitert, um so freier wird der Wille.“⁵⁰⁵ Die „Opferung des Subjekts“ ist bei Nishida die Konsequenz der Unmöglichkeit, ein logisch begründetes Subjekt zu konstituieren, das den Subjekt-Objekt-Dualismus überwinde.

Wargos Interpretation, die Nishida stärker dem buddhistischen Kontext zuordnet als diesem wahrscheinlich lieb wäre, sieht die Auflösung des selbst geradezu als „Selbstzweck“. Im höchsten „Basho“ des absoluten Nichts sei die Unterscheidung von Noesis und Noema absurd: auf dieser Ebene gebe es keinen noetischen Aspekt, auf den man sinnvoll hinweisen könne. In diesem Kontext spreche Nishida vom „unendlichen Fließen des Lebens“. Das müsse als Zweck der Selbstauflösung gesehen werden. Genauer:

Reference to a noetic direction is required for formal analysis of self-consciousness, but here we have arrived at the end of the analysis. The visible, distinguishable self has completely disappeared and all that is left is the expressive universal in the wide sense, a universal that contains and grounds all knowledge. The Zen masters speak of this disappearance of the self as a stage at which things are just as they are.⁵⁰⁶

Die Nichtgebundenheit an die Dinge der täglichen Welt, die Erreichung des Zustands, in dem Dinge einfach sind, was sie sind, sind selbstverständlich religiöse Motive. Doch hier zeigt sich, wovon ich oben ausgegangen war: „Ort“ muss als Fortführung des großen vulgäridealistischen Nishidaschen Projekts, nicht als Wende, und schon gar nicht als „kopernikanische Wende“ in der Nishidaschen Entwicklung gesehen werden. Auch Komatsu, führt alle zentralen Begriffe, die verschiedene Stufen in Nishidas Denken repräsentieren sollen, auf den einen ursprünglichen Begriff der Reinen Erfahrung zurück:

Die Ideen „Ort“, „Nichts“ und „absolut widersprüchliche Selbstidentität“ usw. sind nichts weiter als Verlängerungen (*enchô* 延長) der „reinen Erfahrung“.⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ NKZ III, S. 477, Elberfeld (1999a), S. 139.

⁵⁰⁵ NKZ III, S. 471, Elberfeld (1999a), S. 133.

⁵⁰⁶ Wargo (2005), S. 178.

⁵⁰⁷ Komatsu (1948), S. 105.

Lässt sich Nishidas *Anspruch* in der Ortlogik als Darstellung des intrinsischen Verhältnisses von Logik und Ontologie formulieren, muss gesagt werden, dass auch dieser an den Konsequenzen seiner *Ausführung* scheitert. Um abschließend dieses „intrinsische Verhältnis“ ins rechte Licht zu rücken, möchte ich das Programm der Hegelschen Logik vorstellen, die meines Erachtens deutlichste Darstellung dieses Verhältnisses als „Identität“. Die „Unverletzlichkeit“ des denkenden Subjekts, von der am Anfang des Unterkapitels 2 die Rede war, dürfte hier programmatisch zur Geltung kommen, auch wenn man (wie die Verfasserin dieser Arbeit) die sich bei Hegel notwendig ergebenden absolut-idealistischen Konsequenzen nicht mitzutragen gewillt ist.

2.2.3. Zum Kontrast – Das Programm der Hegelschen Logik

In den Abschnitten II. 2.2.1. und II. 2.2.2. konnte widerlegt werden, dass Nishidas Theorie, wie von Wargo behauptet, selbstbegründend ist. Das begründungstheoretische Defizit tritt in aller Klarheit durch den Versuch zutage, die Urteils- und Begriffslogik auf eine von mehreren niederen „Bewusstseinsebenen“ („Basho“) zu reduzieren, als spiele die Geltung von Begriff und Urteil in der Explikation der Theorie von „höheren Bewusstseinsebenen“, als die sich Nishida den Willen und die Prädikatsebene des wahren Nichts vorstellt, keine Rolle mehr. Diese wie mir scheint *unbewusste* Durchführung des Widerspruchs habe ich oben aufgezeigt. Begriffliche und argumentative Logik wird zwar in Abrede gestellt, aber gebraucht. Die „Ortlogik“ ist somit nicht selbstbegründend, sondern selbstwidersprüchlich.

Die Notwendigkeit der Selbstbegründung einer Theorie ist philosophiehistorisch in der Tat wenig gesehen worden. Dieter Wandschneider zeigt in seiner Studie zur Kategorienentwicklung in der Hegelschen Dialektik, dass ganz unterschiedliche Ansätze in der Philosophie, z.B. der klassische Empirismus, der Materialismus, welcher nur „materielle Gegebenheiten“ anerkennt, sowie die meisten transzendentalphilosophischen Auffassungen wie z.B. der Neukantianismus, ihren eigenen *methodischen* Ansatz nicht *begründen*, sondern nur *voraussetzen* können.⁵⁰⁸ So könne der Empirismus seinen Ansatz nicht empirisch, der (Vulgär-)Materialismus seinen Ansatz nicht wiederum materialistisch, die Transzendentalphilosophie des Neukantianismus ihren Ansatz nicht im Rahmen „transzendentaler Bedingungen“ begründen. Wargo hatte in seinen Bemerkungen zum Kantischen kritischen Philosophie bereits Ähnliches behauptet. Ihm zufolge liege der Mangel der Kantschen Kategorien in ihrer Unbegründbarkeit. Dagegen habe ich eingewendet, dass jeder Versuch, die Verstandesbegriffe zu begründen, wieder auf nichts anderes als auf die Kategorien zurückgreife. Dass das kein sich voraussetzendes Prinzip ist, zeigt sich darin, dass die Kategorien nicht von *unbegründeten* Voraussetzungen ausgehen. Die Vorstellung vorbegrifflicher Begründung ist dagegen absurd, weil man sie nicht einmal formulieren könnte. Allgemein gesprochen sind Urteile oder zumindest Sätze nicht durch etwas anderes als Urteile bzw. Sätze „hintergebar“, d.h. bestreit- oder begründbar. Behauptet jemand „Das Wetter ist schön“, draußen regnet es aber, oder „2+2=1“, trägt man seinen Einwand oder seine Zustimmung sinnvoller Weise durch die Form eines Satzes vor („Nein, es regnet“ oder „Stimmt, nämlich genau dann, wenn

⁵⁰⁸ Wandschneider (1995), S. 15 ff.

4+4=2.“) Kants Kategorien sind genauer, denn sie zeigen, welche *Form* ein jedes möglich denkbare Urteil annimmt, ob es sich um ein qualitatives, quantitatives, relationales oder modales Urteil handelt. Dieses in Frage zu stellen würde den Gebrauch einer dieser Urteilsformen notwendig machen.

Ist die Logik aber tatsächlich so fundamental nicht nur für das Philosophieren, sondern die Wissenschaft überhaupt? Ist sie möglicherweise das *einzig* selbstbegründende und somit auch nicht hintergehbare Prinzip? Dass dem zugestimmt werden muss, erhellt schon aus der Tatsache, dass Theorien, Theoreme, Systeme oder Denkansätze nicht anders als sprachlich formuliert werden können und somit schon den Regeln der Logik gehorchen. Auch Meeresbiologinnen und Atomphysiker machen von der Logik Gebrauch, wenn sie sinnvolle Sätze oder Urteile über von ihnen Beobachtetes bilden. Desweiteren lässt sich Logik auch nicht umgehen: wer den Geltungsbereich der Logik in Frage stellt, begeht einen performativen Widerspruch, wie in der Diskussion des Nishidatextes schon mehrfach hervorgehoben. Das bedeutet aber auch, dass jemand, der Logik betreibt oder Logik zumindest als Grundlage seines Systems versteht, wie Hegel es tut, von der Voraussetzungslosigkeit der Logik ausgeht. Das Problem des „Anfangs der Wissenschaft“, das Hegel am Anfang seiner WL diskutiert⁵⁰⁹, will zeigen, dass die meisten Ansätze für ein „erstes Prinzip“, von dem auszugehen auch gerechtfertigt werden könne, stets etwas anderes als sich selbst voraussetzen. Thales' Wasser, Zenons „Das Eine“, aber auch Fichtes „Ich“ ließen sich alle auf etwas anderes als dieses selbst zurückführen. Anstatt dass sie die unmittelbarsten Denkprinzipien seien, sind sie mittelbar, nämlich als Produkte des *Denkens* zu identifizieren. Nur Logik könne sich selbst voraussetzen, und während sie das tut, setze sie auch *nichts anderes* voraus: „Die Logik setzt Logik und nur Logik voraus, und das heißt, sie hat keine anderen Voraussetzungen als sich selbst. Sie kann nicht von außerlogischen Voraussetzungen abhängen, und eben deshalb ist der Begriff der *Voraussetzungslosigkeit* hier tatsächlich legitim [...]“⁵¹⁰ Dass sie deshalb nicht zirkelhaft sei, also keine *petitio principii* darstelle, werde schon dadurch klar, dass sie nicht von *unbegründeten* Voraussetzungen ausgehe, denn es lasse sich stets logisch begründen, dass Logik den „Anfang der Wissenschaft“ machen muss. Man könne also sagen, dass Hegel in seiner WL nichts anderes als das Prinzip des Denkens gelten lässt, was natürlich einfacher klingt als es dann in der Realisierung ist. Der dialektische Denkweg will ja gerade zeigen, dass die Kategorien, also die Denkbestimmungen der Logik, nicht einfach nur logisch sind, sondern als solche notwendig der Realität zukommen. Wenn also gezeigt werden kann, dass Endlichkeit wirklich unendlich ist und Unendlichkeit tatsächlich Endlichkeit voraussetzt, habe ich nicht nur etwas über den Begriff der Unendlichkeit behauptet, sondern auch eine Aussage über die Realität gemacht, die *Konsequenzen für dieselbe* hat. Nishidas Ortlogik dagegen erscheint auch deshalb so unbrauchbar für die Bestimmung von Seinsstrukturen, weil sie ihre eigene Logizität nicht einfordert. Eine Ontologie muss *logisch* zeigen können, dass sich „Sachverhalte“ so und nicht anders darstellen. Die Verbannung „der“ Logik in eine von mehreren „Ebenen“ des Bewusstseins macht Nishidas Projekt einer logisch begründeten Ontologie unwissenschaftlich und unplausibel.

Wie Wandschneider betont, ist bei Hegel genau der Zusammenhang von Logik und Ontologie ausschlaggebend. Daher lässt sich auch von einer metaphysisch *spekulativen* Logik sprechen: die durch die „reinen Denkgesetze“ entstandenen Bestimmungen sind

⁵⁰⁹ WL I, S. 65-79.

⁵¹⁰ Wandschneider (1995), S. 17.

gleichsam Bestimmungen über die Realität. Logik von „Realität“ abgrenzen zu wollen, wie der Nishida-Rezipient Abe es ausdrücklich und Nishida der Sache nach tun, würde zumindest eine Definition von Realität verlangen, die ihrem Begriff nach schon unmöglich ist. Anders gesagt: man begeht wiederum einen performativen Widerspruch, denn jeder Versuch, die Realität als nichtlogisch oder der Logik „unzugänglich“ charakterisieren zu wollen, setzt Logik voraus. Wenn aber die objektive Logik, die nach Hegel „an die Stelle der vormaligen *Metaphysik*“ und weiter an die Stelle die Ontologie tritt⁵¹¹, der einzige „Zugang“ zur Realität ist: dann ist das Denken primär. In etwa ist hier in *stark rudimentärer Form* das Programm des Hegelschen Idealismus ausgesprochen. Selbstverständlich ist die Trennung von Subjekt und Objekt auch bei Hegel ein wiederholt kritisiertes Moment, wie oben bereits erwähnt. Doch der fundamentale Unterschied zu Nishida muss darin gesehen werden, dass Hegel die Trennung von Subjekt und Objekt *als logisch* inakzeptabel begreift. Der „objektive Begriff“ – Anlass für viele Interpreten, Hegels System einen „objektiven“ Idealismus zu nennen – sei als Teil der Realität, der Dinge oder Welt, wie sie sich uns präsentiert, eben auch für das Denken.

[W]enn wir von den *Dingen* sprechen wollen, so nennen wir die Natur oder das Wesen derselben ihren *Begriff*, und dieser ist nur für das Denken [...]. Insofern also das subjektive Denken unser eigenstes, innerlichstes Tun ist und der objektive Begriff der Dinge die Sache selbst ausmacht, so können wir aus jenem Tun nicht heraus sein [...], und ebensowenig können wir über die Natur der Dinge hinaus.⁵¹²

Die Dualität von Subjekt und Objekt fällt in der (subjektiven) Idealität beider zusammen,⁵¹³ da einerseits zwar „die Sache damit als Regel für unsere Begriffe aufgestellt“ werde, aber „eben die Sache für uns nichts anderes als unsere Begriffe von ihr sein kann.“⁵¹⁴ Hier konstatiert Hegel zwei Momente seines idealistischen Programms, die grundlegend für ein Verständnis seines als „absolut“ zu bezeichnenden Denksystems sind. Das subjektiv-idealistische und das realistische Moment heben sich in diesem auf.

Nishidas durch religiöse Metaphorik angereicherter Intuitionismus, wie er für die Phase um „Ort“ konzediert werden muss, nimmt zwar logische Grundoperationen wie das Subsumtionsurteil als Modell zur Erklärung von Sachverhalten an, sieht aber nicht, dass die zu beschreibenden Sachverhalte notwendigerweise selbst (einen Teil der) Realität *präsentieren*. Zwischen Denken und Realität besteht bei Nishida eine systematische Kluft. Daher spreche ich bei Nishida von einer intuitionistischen Logik, nicht etwa von einer Logik des Intuitionismus: er nimmt im Grunde von Urteilen Anschauungen bzw. Intuitionen an, die die Logik erst begründen, ohne zu sehen, dass Logik keine anderen Voraussetzungen hat als sich selbst. Somit ist Nishidas Ansatz schon methodisch

⁵¹¹ WL I, S. 61. Nicht unwichtig ist hier, wie Hegel die Logik im Gegensatz zur Metaphysik bestimmt. Die objektive Logik (die Logik des Seins und des Wesens, EL) enthalte Hegel zufolge die bisherige Metaphysik zwar insofern in sich, „als diese mit den reinen Denkformen die besonderen, zunächst aus der Vorstellung genommenen Substrate, die Seele, die Welt, Gott, zu fassen suchte und die *Bestimmungen des Denkens* das *Wesentliche* der Betrachtungsweise ausmachten.“ Ebd. Entscheidend sei jedoch folgendes: „Aber die Logik betrachtet diese Formen *frei von jenen Substraten*, den Subjekten der *Vorstellung*, und ihre Natur und ihren Wert *an und für sich selbst*. [Hervorh. EL].“ Ebd.

⁵¹² WL I, S. 25.

⁵¹³ Siehe der wichtige programmatische Zusatz 1 zu Enz. I, § 24. Enz., S. 81.

⁵¹⁴ WL I, S. 25.

widersprüchlich. Eine Logik des Intuitionismus hingegen würde anhand logischer Überlegungen möglicherweise zeigen können, dass der Intuitionismus selbst stark alogische Züge hat und sich als wenig brauchbar für eine philosophische Hypothese erweist, die Geltungsanspruch hat. Dieser Ansatz wäre methodologisch nicht widersprüchlich, denn das Fundament, auf dem der Widerspruch entwickelt wird, ist ein logisches.

Ich konnte oben durch die Widerlegung des logischen Nichts-Begriffs durch das Scheitern der Anwendung eines unendlichen Urteils („Das Nichts ist nicht Nicht-Sein“) zeigen, dass ein ausdrücklich *nicht seinsnegierendes* Nichts undenkbar ist. Damit sollte die logische Herleitung eines absoluten Nichts, wie Nishida es versteht, versucht werden. Das Scheitern dieses Versuchs führte auf ein nicht-aussagenlogisches Nichts, wie Hegel es etwa als Anakoluth am Anfang der Logik ausdrückt. Doch selbst hier ist die Beziehung des Nichts zum Sein inhärent: sie sind nicht nur absolut verschieden, sondern dasselbe. In Abschnitt II. 2.1.2. habe ich am locus classicus des Anfangs der Hegelschen Seinslogik die intrinsische Verbundenheit dieser gänzlich „als unbestimmt Bestimmten“ dargestellt. Um das Verhältnis von Sein und Nichts aber mit allen Konsequenzen zu begreifen, reicht die Hypothese eines gänzlich Absoluten, das einem als Nichts bestimmten Sein bzw. als Sein bestimmten Nichts *äußerlich* ist, nicht nur nicht: es verfälscht die Erkenntnis, dass begriffliche Dialektik nicht einfach nur den „Ausgleich harmonischer Gegensätze“ meint. Der Ausgleich und die „sich sehende“ bzw. in sich ruhende Harmonie, die Nishida mit seinem Konzept des absoluten Nichts behauptet, ist das philosophische Trugbild sich selbst versöhnender Synthese. Hegels Ansatz wäre auch in diesem Punkt als Gegenentwurf zu Nishida zu interpretieren. Die Synthese kann bei ihm im Gegenteil als die radikale Affirmation der Differenz gelesen werden, was bei Nishida unmöglich ist. Sein und Nichts „ergänzen“ und „vereinigen“ sich nicht, sie sind vielmehr und ganz anders *sowohl* die schlechthin Unterschiedenen *als auch* schlechthin „dasselbe“. Ihr Verhältnis ist die Bedeutung des Satzes von der „Identität von Identität und Differenz“, d.h. ihre Differenz ist unaufhebbar, ist sie ja *konstitutiv für die Identität*. Aufhebung kann hier nur bedeuten, die Differenz noch zu radikalieren – sie bedeutet nicht die Überwindung des Unterschieds in (prästabiler) Harmonie, sondern das „Auseinandertreten des Geistes“, etwas, das Nishida qua seines hyperidealistischen Ansatzes nicht zu denken vermag. In einer erhellenden Passage zum Begriff der Synthese bei Hegel bemerkt Žižek treffend:

In this precise sense the synthesis „sublates“ contradiction: not by establishing a new unity encompassing both poles of a contradiction, but by retracting the very frame of identity and affirming the difference as constitutive of identity. The idea that the concluding moment of a dialectical process („synthesis“) consists of the advent of an Identity which encompasses the difference, reducing it to its passing moment, is thus totally misleading: *it is only with „synthesis“ that the difference is acknowledged as such.*⁵¹⁵

In diesem Sinne muss davon gesprochen werden, dass Nishida die konstitutive Leistung der Differenz für das Identitätsprinzip seines absoluten Nichts verkennt. Sein Desiderat, ein Ort harmonisch ausgeglichenen reinen „Sehens“, das er als Leitprinzip auch seines

⁵¹⁵ Žižek (1993), S. 124.

späteren Denkens aus gibt, steht somit im schärfsten Gegensatz zu einem Dialektikverständnis, das den Reichtum des Denkens erst im Auseinandertreten von Selbst und Wirklichkeit entdeckt. Bei Hegel ist diese Interpretation im Gegensatz zu Nishidas Identitätssystem möglich und sinnvoll. Es mag sein, dass Nishida seinen Fehler erkennt⁵¹⁶ und deshalb das Nichts nicht mehr thematisiert, wenn sein 1932 erschienenenes Werk auch *Die selbstbewusste Bestimmung des Nichts* (*Mu no jikakuteki gentei* 無の自覚的限定) betitelt ist – inhaltlich wird hier etwas ganz anderes thematisch: die Wende zum *Homo exterior*, zur geschichtlichen Welt. Hier wird erst von einer grundsätzlichen Wende des Standpunkts in Nishidas Denken die Rede sein. Das Selbstbewusstsein wird zu einem Prinzip der Geschichte.

⁵¹⁶ So schließt Nishida am Ende von Ort auch symptomatisch: „Ich muß eingestehen, dass ich das zu Erörternde nach vielen Wiederholungen noch immer nicht genügend zum Ausdruck bringen konnte.“ NKZ III, S. 477, Elberfeld (1999a), S. 139.

KAPITEL III

DIE IDENTITÄT DES SELBSTBEWUSSTSEINS (JIKAKU 自覚). VOM HOMO INTERIOR ZUM HOMO EXTERIOR (1929-1931)

[Philosophie] muss das Studium des *Homo interior* sein, nicht des *Homo exterior*.⁵¹⁷
Nishida (1930)

Wenn das wahre Ich nicht, wie die Biologen denken, in der Hirnrinde zu finden ist, und auch nicht, wie die Psychologen denken, im Bewusstsein, dann ist es als körperliches Ich, das das eigene Ich handelnd bestimmt, im weiteren Sinne in der geschichtlichen Welt anzutreffen; und das sogenannte bewusste Ich (*ishiki ga* 意識 我) ist nichts weiter als etwas Gedachtes.⁵¹⁸ Nishida (1932)

Mit dem Aufsatz „Ort“ versucht Nishida mittels der Konzeption eines Nichts jenseits der Opposition von Subjekt und Objekt, eine Logik des *Homo interior* zu entwerfen. Nishidas Auffassung des Nichts als transzendente Prädikatsebene, die als das „letzte Individuelle“ noch das Subjekt in sich fasst, führt zu methodischen wie sachlichen Problemen, die eine sinnvolle Begründung der Ortlogik nicht zulässt.

Nishidas „Ort des absoluten Nichts“ als Metapher für das Bewusstsein in der extremen Grenze seiner Selbstreflexion gehört eindeutig noch in die Sphäre des inneren Menschen. Die Diskussion der Ortlogik erfolgte daher in direktem Anschluss an Nishidas Studie *Anschaung*. Auch Nishidas Auseinandersetzung mit seinem Kritiker Sôda Kiichirô 左右田喜一郎 (1881-1927) gehört noch in den thematischen Kontext von „Ort“.⁵¹⁹

Meine These in diesem Kapitel lautet, dass die „Überwindung des Subjekts“, die Nishida durch ein theoretisch prekäres „Nichts-Subjekt“ vorbereitet, schließlich durch die fundamentale Kritik Tanabe Hajimes 田辺元 (1885-1962) motiviert wurde und sich in den Texten Nishidas um 1931 niederschlägt. Sie dürfte auch der Auslöser für

⁵¹⁷ Aus „Der Bewusstseinsakt als Selbstbestimmung des Ortes“ (*Basho no jiko gentei to shite no ishiki sayô* 場所の自己限定としての意識作用), NKZ V, S. 89.

⁵¹⁸ Aus „Eigenliebe, Nächstenliebe und Dialektik“ (*Jiai to taai oyobi benshôhō* 自愛と他愛及び弁証法) NKZ V, S. 210.

⁵¹⁹ Sôda formuliert seine Kritik in der *Tetsugaku Kenkyû* 哲学研究 (Philosophische Studien) No. 127, Oktober 1926, S. 1-30, unter dem Titel „Über die Methode der Nishida-Philosophie – Mit der Bitte um Klärung an Dr. Nishida“ (*Nishida tetsugaku ni tsuite – Nishida hakushi no oshie wo kou* 西田哲学に就いて – 西田博士の教えを乞う) aus streng neo-kantianischer Perspektive. Die Hauptkritik richtet sich entsprechend auf den „Dogmatismus“ einer metaphysischen Konstruktion, die die Grenzen der Logik hinter sich lasse. Siehe auch Yusa (2002), S. 205, die im Sinne Nishidas kommentiert: „Sôda's questions showed Nishida that his idea of *basho* could not be understood from a Rickertian perspective.“ Nishidas Antwort auf Sôda, die dagegen um ein weiteres die „Einheit von Wissendem und Gewusstem“ und den „Akt der Akte“ thematisiert, findet sich ursprünglich in der *Tetsugaku Kenkyû* No. 33, April 1927, jetzt in NKZ III, S. 479-504. Folgendes Zitat dürfte deutlich machen, dass Nishida es im Wesentlichen bei einer Wiederholung seiner bereits in „Ort“ formulierten Thesen belässt: „So wie Wissendes und Gewusstes eins sind, ist das Selbstbewusstsein (*jikaku* 自覚) keine gegenständliche Erkenntnis. Die Selbstidentität (*jiko dôitsu* 自己同一) erkennt sich als Identität nicht auf gegenständliche Weise [...] Wie ich in meinem Aufsatz [Ort, EL] bereits dargelegt habe, besteht die Bedeutung der wahren Selbstidentität im Erreichen des Selbstbewusstseins des Aktes, des ‚Aktes aller Akte‘.“ NKZ III, S. 482.

Nishidas Abkehr vom „Geistigen“, dem intuitiv-künstlerisch-voluntaristischen Ich, die Abkehr vom Selbstbewusstsein des „inneren, fließenden Lebens“ des *Homo interior*, hin zum Selbstbewusstsein des produzierenden *Homo exterior* in der „geschichtlichen Welt“ (*rekishiteki sekai* 歴史の世界) sein.

Um genau zu untersuchen, wie diese Veränderung im philosophischen Weg Nishidas und sein letzlicher Abfall in den Kulturalismus ab Mitte der 30er Jahre möglich war, muss meines Erachtens aber auch Nishidas Erkenntnistheorie um 1931 begrifflich analysiert werden. Schließlich bedeutet „Überwindung“ des Subjekts nicht einfach, Nishida habe es sich nun mit dem *Objekt*, hier: den Erscheinungen der konkreten Realität und ihren historisch-politischen Bedingungen, „eingerichtet“. Vielmehr wird das neu konzipierte Selbstbewusstsein als geschichtlich-körperliche Existenz nun mit dem „minderwertigen“ Bewusstsein seiner Frühphase kontrastiert. Der *Homo exterior* dient Nishida nunmehr als Kontrastfläche gegenüber dem früheren erkenntnistheoretisch oder phänomenologisch verstandenen Selbstbewusstsein. Ergebnis dieser Operation ist eine abstrakte Geschichtsmetaphysik, in der eine neuralgisch nach außen gerichtete epistemische Struktur als körperlich-geschichtlich Produziertes die „Rückkehr zu Gott“ sehnt. Ein Subjektbegriff lässt sich hier nicht mehr ausmachen, jedoch in einem dezidierten Sinne: nicht waren vor 1931 Nishidas Begriffe am Subjekt ausgerichtet und nach 1931 an der Geschichte, sondern der Subjektbegriff *transformiert sich*. War zunächst das selbstidentische Phänomen des Selbstbewusstseins emphatisch nach innen gerichtet, wird es nun zum „ausdruckhaften“ (*hyôgenteki* 表現的) Phänomen der Tat-Anschauung (*kôiteki chokkan* 行為的直観), die allem emphatisch „Innerlichen“ abwertend gegenüber steht.

In den folgenden Abschnitten wird daher die terminologische Wende Nishidas zur „geschichtlichen Welt“ virulent. Da er sie aus seinen bewusstseinsphilosophischen Betrachtungen entwickelt, müssen zunächst seine reifen Überlegungen zur Selbstbewusstseinsproblematik nachvollzogen werden. Dabei wird zunächst von der „stillen“ Auseinandersetzung Nishidas mit der Phänomenologie zu sprechen sein, da seine eigenwillige Husserl-Lesart kurzzeitig noch die Emphase seiner früheren Theoreme zur Folge hat (III. 1.1. und III. 1.2.). Die Auseinandersetzung mit Marx und die Kritik Tanabes am *Homo interior* wird hiernach als rezeptionsgeschichtliches Segment relevant. Nishida verabschiedet sich nach der Auseinandersetzung mit Tanabe von den philosophischen Zentralbegriffen des *Homo interior* (Reine Erfahrung, Nichts, Ort, der Wille etc.) und bemüht eine neue geschichtsmetaphysische Rhetorik. Die neue Terminologie soll durch die Umstände der nicht unproblematischen Marx-Rezeption Nishidas sowie Tanabes Kritik nachvollziehbar gemacht werden (III. 2.).

Nicht unbeantwortet bleiben soll dabei die Frage der Motivation für Nishidas Wende zum Geschichtlichen, die bereits von Woo-Sung Huh gestellt wurde (Huh 1989, 1990). Ich versuche, diese Frage vor allem im Hinblick auf den Ideologisierungsprozess Nishidas zu beantworten, der sich primär in der Sublimierung seiner Philosophie des Selbstbewusstseins in die „geschichtliche Welt“ ausdrückt. Die „Geburt des Homo Exterior“ drückt sich primär durch diesen Sublimierungsprozess aus (III. 3.1.).

Nishidas Abkehr von der Rhetorik des „inneren Lebens“ lässt sich programmatisch im 1931 erschienenen Text *Geschichte* zeigen (III. 3.2.). Hier werden die zentralen Begriffe der „Idee“ und der „Zeitlichkeit“ (III. 3.2.1.) und ihre neue systematische Bedeutung für Nishidas Wende zum *Homo exterior* erläutert, wobei ihre Verankerung in der Selbstbewusstseinsproblematik deutlich wird. Mit der Übertragung der Formen des Selbstbewusstseins auf geschichtsphilosophische Kategorien ist indes der

Ideologisierungsprozess bei Nishida vollzogen. Den Abschnitt über den Begriff des „Verstehens“ (III. 3.2.2.) bei Nishida möchte ich meinerseits für einige Überlegungen nutzen, wie man Nishida seinerseits verstehen kann. Gerade die Umwertung seiner Terminologie um 1931 fordert hermeneutische Techniken heraus, die es sich zu reflektieren lohnt.

„Geschichte“ wird ab 1931 zum zentralen theoretischen Begriff stilisiert. Dabei unterlässt Nishida eine geschichtsphilosophische Reflexion oder eine Bestimmung des Geschichtsbegriffs. Man erfährt wohl, *dass* Geschichte, aber nicht *wie*. In einem repräsentativen Text von 1937, „Logik und Leben“ (*Ronri to seimei* 論理と生命), der Nishidas Wende eindrucksvoll belegt, heißt es an einer Stelle:

Unsere Tat entspringt nicht aus dem Fundament des Bewusstseins, sondern lebt als Formierungsakt der geschichtlichen Welt. Unser körperliches Selbst ist als produzierendes Element der geschichtlichen Welt denkend (*shi'iteki* 思惟的). Man denkt zwar den Verlust der Betrachtung des körperlichen Selbst als das denkende Selbst, aber unser körperliches Selbst ist aus der Welt geschichtlicher Wirklichkeit heraus geboren.⁵²⁰

Diese wie andere Äußerungen Nishidas zur „geschichtlichen Wirklichkeit“ in dieser Zeit dürfen aber den Blick dafür nicht trüben, dass er der Sache nach auch hier noch an seiner Identitätsphilosophie des Selbstbewusstseins festhält. Davon wird in diesem wie auch in Kapitel V, der Analyse seiner Kulturschriften, wieder zu sprechen sein. Die äußerliche Transformation der Bestimmung des Selbstbewusstseinsbegriffs scheint auf den ersten Blick jedoch beträchtlich. So heißt es in einem der letzten Texte Nishidas von 1945: „[...] unser Körper ist ein kreativer Akt der kreativen Welt, die unser Selbst selbstausschützend (*jiko hyôgen teki* 自己表現的) formt. Unser Körper ist das körperliche Organ (*kikan* 器官) des geschichtlichen Lebens.“⁵²¹ Hier wird der *Homo exterior* deutlich als körperliches Selbst identifiziert. Diese biologistische Ansicht und die Überzeugung, dass Menschen primär als Lebewesen, nicht als denkende, selbstbewusste Wesen determiniert sind, steht konträr zu allen Überzeugungen Nishidas von ZnK bis zu seinem 1930 erschienenen Werk *Das selbstbewusste System des Allgemeinen* (*Ippansha no jikakuteki taikai* 一般者の自覚的体系). Doch ist die Wende nicht ohne Tanabes Einfluss denkbar. Dabei ist der marxistische Zirkel, der sich Mitte bis Ende der 20er Jahre auch am literarischen Seminar (wie die Philosophische Fakultät damals hieß) an der Kaiserlichen Universität Kyoto bildete und von Miki Kiyoshi 三木清 (1897-1945) und Tosaka Jun angeführt wurde, zwar ein nicht unwichtiger Faktor in der Bildung einiger für Nishida signifikanter Begriffe, wie z.B. „vom Erzeugten zum Erzeugenden“ bzw. „vom Geschaffenen zum Schaffenden“ (*tsukurareta mono kara tsukuru mono e* 作られたものから作るものへ) und der „Produktion“ (*seisan* 生産), doch Nishida hat die marxistische Lehre zu keinem Zeitpunkt in seine eigene Lehre integriert, was auch mit mangelnder Empathie für die marxistische Agenda erklärt werden muss.⁵²² Um die Tragweite von Tanabes

⁵²⁰ In NKZ VIII (1966), S. 330.

⁵²¹ In NKZ XI (1966), S. 334.

⁵²² Yusa erwähnt in ihrer Nishida-Biographie eine Episode, in der Nishida den marxistischen Philosophen Kawakami Hajime 1926 in einer Diskussionsrunde mit Studenten angreift, indem er dem Marxismus vorwirft, den „Ursprung der Sprache mit den Mitteln des dialektischen Materialismus“ nicht erklären zu

Fundamentalkritik an Nishidas Ortlogik und Erkenntnistheorie deutlich zu machen, muss vorerst noch ein Blick auf Nishidas Erkenntnistheorie geworfen werden, wie er sie in *Das selbstbewußte System des Allgemeinen* (hiernach: *System*) entwickelt. Es waren eben die zwischen 1928 und 1930 publizierten Aufsätze aus *System*, die Tanabes Kritik herausforderten. Ohne die darin entwickelte Terminologie, die in der Auseinandersetzung mit der Phänomenologie entstand, kann Tanabes Kritik nur ungenügend nachvollzogen werden.

1. Die stille Auseinandersetzung mit der Phänomenologie

Der Einfluss der Freiburger Phänomenologie auf die japanische philosophische Akademie seit den 20er Jahren war immens. Viele von Nishidas Schülern studierten in dieser Zeit in Freiburg bei Husserl, Rickert und sogar bereits bei Heidegger. Es war Tanabe, der in dem 1924 erschienenen Aufsatz – also noch 3 Jahre vor *Sein und Zeit* – die Heideggersche „hermeneutische Phänomenologie“ als „Neue Wende in der Phänomenologie“ (*Genshōgaku ni okeru atarashiki tenkō* 現象学に於ける新しき転向)⁵²³ lobte und somit Heideggers Namen erstmalig einem japanischen Fachpublikum vorstellte; der Anfang der begeisterten Aufnahme der Heideggerschen Philosophie in Japan, die bekannter Weise bis heute anhält. Dieses Interesse an der Phänomenologie wurde von Nishida geteilt.⁵²⁴ Wie sich in den Briefen an die meist in Freiburg studierenden jüngeren Philosophen, etwa Mutai Risaku 務台理作 (1890-1974) oder Yamanouchi Tokuryū 山内得立 (1890-1982) zeigt, war Nishida, der Japan Zeit seines Lebens nicht verlassen hatte, begierig zu erfahren, was Husserl für ein Redner sei, ob er in seinen Vorlesungen auch „schwierige Begriffe wie Noesis und Noema“⁵²⁵ verwende. Diese „schwierigen Begriffe“ mochten indes Nishida so sehr zu faszinieren, dass er sie ab 1928 zu seiner festen Terminologie machte.⁵²⁶ Auch fing Nishida in dieser Zeit an,

können. Nishida weist somit implizit auf das Fehlen der „geistigen, spirituellen“ Dimension des marxistischen Denkens hin. Yusa (2002), S. 213. Diese wie auch spätere Bemerkungen Nishidas zum Thema Marxismus verraten eher seine philosophische Gegnerschaft zum Marxismus, wie auch die mangelnde Bereitschaft, sich theoretisch mit ihm auseinanderzusetzen, als eine profunde Kenntnis selbst grundlegender Aussagen Marx' und Engels'. In der *Deutschen Ideologie* (1845-46) heißt es: „Der ‚Geist‘ hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie ‚behaftet‘ zu sein, die hier in der Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt. Die Sprache ist so alt wie das Bewusstsein – die Sprache ist das praktische, auch für andere Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewusstsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewusstsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit anderen Menschen. Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier „verhält“ sich zu Nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis. Das Bewusstsein ist also von vorn herein schon ein gesellschaftliches Produkt, und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren.“ Marx/Engels (1932), S. 20, 21. Vergleicht man diesen Abschnitt mit den Ideen Nishidas aus der Entstehungszeit von Texten wie „Geschichte“ (*Rekishi* 歴史) (1931) und „Goethes metaphysischer Hintergrund“ (*Gôte no haikai* ゲーテの背景) (1931), in denen das menschliche Bewusstsein als gesellschaftliches Produkt begriffen wird, sieht man, dass Nishida, der sich reflexartig gegen marxistische Ideen verwehrt, in Marx durchaus einen Stichwortgeber hätte. Ich würde das Verhältnis Nishidas zu Marx als schlicht unreflektiert bezeichnen.

⁵²³ THZ IV, S. 17-34.

⁵²⁴ Obwohl Nishida Husserl bereits in *Anschaung* rezipiert, bleibt sein Interesse selektiv. Erst nach „Ort“ kann davon gesprochen werden, dass Husserls Terminologie in kritischer Weise zu einem Bestandteil von Nishidas Denken wird.

⁵²⁵ NKZ XVIII, Brief Nr. 302, S. 239.

⁵²⁶ Berücksichtigt man das erste Auftauchen des Begriffspaares Noema-Noesis bei Nishida, die zeitlich in direktem Zusammenhang mit der „Ankunft der Phänomenologie in Japan“ steht – im wahrsten Sinne in Form der nach Kyoto zurückkehrenden japanischen Studenten Husserls –, kann kaum bezweifelt werden,

sich gründlicher mit der Theorie der Intentionalität des Bewusstseins auseinanderzusetzen, die er aufgrund seiner eigenen bewusstseinsimmanenten Selbstbewusstseins-Konzeption kritisch rezipierte. So fließen auch die Begriffe „Abbildungsbewusstsein“ (*hyôshô ishiki* 表象意識) und „Wesensschau“ (*honshitsu chokkan* 本質直観), sowie „Erlebnis“ (*taiken* 体験) und „reines Ich“ (*junsui jiko* 純粹自己) in die Nishische Terminologie ein, werden aber, was die Häufigkeit ihrer Verwendung sowie ihre theoretische Zentralität betrifft, von dem Begriffspaar Noema (*noema* ノエマ) und Noesis (*noejisu* ノエジス/ *noeshisu* ノエシス) jedoch in den Schatten gestellt.

Noema und Noesis werden Nishida ab den späten 20er Jahren zu den Grundbegriffen für „Bewusstseinsgegenstand“ bzw. das dieses intentional erfassende Bewusstsein. Wie genau Bewusstseinsgegenstand (Nishida selbst verwendet diesen Begriff nur selten und dann in kritischer Absicht) sich jedoch vom Husserlschen Noema abhebt und wie Nishida Noesis im Gegensatz zu Husserl bestimmt, kann bereits im Aufsatz „Die intelligible Welt“ (*Eichiteki Sekai* 叡智的世界)⁵²⁷ vom Oktober 1928 gesehen werden, dem Ort eines sehr frühen expliziten Gebrauchs der Begriffe in definitiver Absicht. Allerdings ist diese Auseinandersetzung primär mit Husserls Denken indirekt oder „still“: Husserl selbst oder die „phänomenologische Schule“ werden als Stichwortgeber namentlich nicht erwähnt, und auch das Vermächtnis phänomenologischer Terminologie scheint Nishida keiner Nennung würdig.

Nishida entwickelt aus seiner Ortlogik heraus das „letzte“ oder auch das konkrete Allgemeine, das als intelligible Welt den Gegensatz von Stofflichem und Gedanklichem, Sein und Nichts, Wert und Existenz transzendiert. Nishida nennt dieses Allgemeine oder dieses „Basho“ die „intelligible Welt“. Hierin seien alle anderen Basho aufgehoben bzw. konstituiert, das Urteils-Allgemeine (*handanteki ippansha* 判断的一般者) ebenso wie das selbstbewusste Allgemeine (*jikakuteki ippansha* 自覚的一般者). Doch welche Rolle spielen Noesis und Noema darin? Zunächst lässt sich mit der Begrifflichkeit aus „Ort“ folgende, wenn zunächst auch simplifizierende Zuschreibung formulieren: In seinem noetischen Aspekt entspricht das Selbstbewusstsein (*jikaku* 自覚) dem erkenntnistheoretischen Subjekt, das Nishida entgegen dem aristotelisch formallogischen Verständnis „grammatikalisches Prädikat“ oder „transzendente Prädikatsebene“ (*chôetsuteki jutsugomen* 超越的述語面) nennt, in seinem noematischen Aspekt entspricht es dem Objekt, d.h., dem „grammatikalischen Subjekt“ oder auch der „Subjektebene“ (*shugomen* 主語面).⁵²⁸ Man sieht sofort, welche problematische Annahme Nishidas Noesis- und Noema-Begriff unterliegt: sie seien nur Aspekte eines und desselben (Selbst-)Bewusstseins. Die Aufgabe des intelligiblen Selbst sei Nishida zufolge dabei, genau diesen Zusammenhang zu erkennen: dass kein „Bewusstseinsinhalt“ existiere, der nicht gleichzeitig im Bewusstsein seinen (Existenz-)Grund habe. Der Primat der Noesis vor dem Noema ist dadurch angezeigt. Anders gesagt:

dass dieses von Husserl übernommen wurde, und Nishida nicht – wie Huh behauptet – aus der antiken griechischen Philosophie übernimmt. Siehe Huh (1990), S. 369, Fußnote 4.

⁵²⁷ NKZ IV, S. 101-150.

⁵²⁸ Vgl. NKZ IV, S. 103.

Wir denken unseren Bewusstseinsakt als Realität, während er auch intentional ist, wir denken ihn als noetisch als auch noematisch. Aber das, was dort intentional ist (*shikô suru* 志向する), bleibt nicht einfach beim Bewusstseinsinhalt stehen, sondern ist der trans-bewusste Inhalt (*chô ishiki naiyô* 超意識内容) [...] Unser Bewusstseinsakt ist intentional auf das gerichtet, was unser Bewusstsein transzendiert, ja, ohne Beziehung zum bewusst Gemachten, intendiert es in sich selbst die ewige Wahrheit.⁵²⁹

Für Nishida ist also das Trans-bewusste, das Bewusstsein Transzendierende, selbst wieder nur Bewusstsein, aber Selbstbewusstsein. Im strengen Sinne kann sich das Bewusstsein nicht transzendieren. Es ist auf sich selbst gerichtet. Das Noema wird transzendiert, und die Noesis ist das Transzendierende. Zwar behält Nishida sich vor, den Akt die Noesis zu nennen und das, was der Akt intentional erfasst, das Noema, aber solange der „über-“ oder „trans“-bewusste Inhalt – das Noema – gewusst werden kann, muss sich dieser Inhalt in einer bestimmten, noch nicht näher erklärten Weise im Bewusstsein selbst befinden. „Das“, so Itabashi, „ist nichts anderes als das ‚Erkennen‘ des „Ort“-Aufsatzes.“⁵³⁰ Neu ist, dass Nishida das Selbstbewusstsein noch stärker als vorher als „sehend“ begreift, als das, was sich in sich selbst sieht (*jiko ga jiko ni oite jiko wo miru* 自己が自己において自己を見る). Später wird Nishida dieses als ein Selbstbewusstsein bestimmen, das, indem es sich zu Nichts macht, sich selbst sehe (*mu ni shite miru mono* 無にして見るもの).

Michiko Yusa interpretiert hier im Sinne der Prädikatenlogik, dass das sehende Selbst P (das grammatikalische Prädikat) das Gesehene Selbst S (das grammatikalische Subjekt) umfasse: „In terms of their contents, P is a *topos*/field that contains all that can become the ‚object‘ of self-consciousness, whereas S is the *topos*/field of all that is: self-consciousness in its prereflected state.“⁵³¹ Die Pointe besteht im Selbstbewusstsein als Nichts, das im „Ort“-Aufsatz bereits als das „wahre Selbstbewußtsein“ bezeichnet wurde. In den „Zusammenfassenden Erklärungen“ (*Sôsetsu* 総説) aus *System* – eigentlich eine vollständige philosophische Abhandlung, die seine Grundthesen aus *System* nicht nur zusammenfasst, sondern ausführlich erklärt⁵³² – fasst Nishida das Selbstbewusstsein des Nichts ausdrücklich als Noema: das Gesehene Selbst sei „die Selbstbestimmung des Selbst, das – sich nichtend – sieht (*mu ni shite miru no jiko gentei* 無にして見る自己の自己限定), das heißt, die Noema-Ebene.“⁵³³ Doch als Nichts bleibt das Noema nur als das Gesehene bestimmt, als „mich“ (*jiko wo* 自己を)⁵³⁴. Es sei die Selbstbestimmung des Urteils-Allgemeinen, worin das Individuum dasjenige sei, was zum Subjekt, aber nicht zum Prädikat werden könne.⁵³⁵ Doch sei dies noch eine ungenügende, eine „einseitige“, dem „intellektuellen Bewusstsein“ (*chiteki ishiki* 知的意識) zuzuschreibende Selbstbestimmung des Allgemeinen. Das wahre Individuum, das als konkretes Allgemeines verstanden werden müsse, sei auf der „noetischen Ebene“ zu finden.

⁵²⁹ NKZ IV, S. 102.

⁵³⁰ Itabashi (2004), S. 164.

⁵³¹ Yusa (2002), S. 229.

⁵³² in NKZ IV, S. 333-382.

⁵³³ NKZ IV, S. 361.

⁵³⁴ Siehe die von Nishida selbst im deutschen Original verwendeten Übersetzungsbegriffe. NKZ IV, S. 307.

⁵³⁵ NKZ IV, S. 307: „Von diesem Standpunkt [des Urteilsallgemeinen] aus muss auch das Individuum als dasjenige gedacht werden, was zum Subjekt, aber nicht zum Prädikat werden kann und was vom Allgemeinen bestimmt werden muss.“

Hier bestimme

die Prädikatsebene das Subjektive (*shugoteki naru mono* 主語的なるもの), das es in seinem Inneren umfasst. Wenn unser Selbst auf dem Grund der Noesis (*noeshisu no soko ni* ノエシスの底に) transzendierend auf dem Standpunkt des transzendentalen Selbst steht, umfasst dessen Selbstbewusstseinsebene (*jikakumen* 自覚面) das Individuum und das, muss man sagen, ist seine Bestimmung.⁵³⁶

Nishidas transzendente Prädikatsebene – das Basho, das das Individuum als solches erst wahrhaft bestimme, indem es dasselbe „umfasse“ – sei die Noesis. Daher könne auch das „Ich“ (*jiko ga* 自己が) die transzendente Ebene des intelligiblen Ich nicht erreichen, welche nur im Erreichen der Verschmelzung von „Ich“ und „In mir“ (*jiko ni oite* 自己に於いて) möglich sei. Die noetische Ebene repräsentiere daher genau diese Ebene der Einheit von „Ich“, „Mich“ und „in mir“, aber so, dass es als Sehendes nicht mehr sehen könne, ein „Sehendes ohne Sehendes“ wäre. Und das ist wie bereits in „Ort“ Nishidas Definition des Selbstbewusstseins, des *Jikaku*. Anders ausgedrückt: das Noema sei die Bestimmung des Urteilsallgemeinen, und die sich selbst undurchsichtige, das eigene Nichts sehende Noesis die Bestimmung des selbstbewussten Allgemeinen.⁵³⁷ Damit erhält es eine exklusive Stellung gegenüber dem Noema. Es ist die die Aspekte „Ich“, „Mich“ und „In mir“ vereinigende Struktur, die alle Aspekte der Noema in sich umfasse. Die Noesis stellt sich also nicht nur als Wahrnehmung oder als Denkakt dar, sondern als Wahrnehmung-qua-Wahrgenommenes, als Denkakt-qua-Gedanke. Nishida sagt selbst deutlich: „Als Grundstruktur des Selbstbewusstseins ist das Selbst, das im Selbst sich selbst sieht, die Struktur des selbstbewussten Bewusstseins, welches als ‚Gravitationszentrum‘ (*jûshin* 重心) auf der Ebene des Bewusstseins liegt.“⁵³⁸ Genau so definiert er die Noesis, das Sehende ohne Sehendes. Daher ist es unverständlich, wie in einer solchen Zuschreibung dennoch die Eigenständigkeit der Noema bewahrt werden kann. Das behauptet aber Itabashi, wenn er sagt:

Die Eigenständigkeit der Noema-Erkenntnisgegenstände wird betont, indem der Existenzgrund (*sonzai konkyo* 存在根拠) der Erkenntnisgegenstände im Innern des Bewusstseins nicht einfach unter dem Aspekt der „Bewusstseinsimmanenz“ (*ishikinaizairon* 意識内在論) stattfindet; es ist nicht der Standpunkt des „bewusst gemachten“ Bewusstseins, sondern der des „bewussten Bewusstseins“, und dieses „bewusste Bewusstsein“ muss von der Bewusstseinsimmanenz deutlich unterschieden werden.⁵³⁹

Es ginge darum, den Standpunkt der Noesis aufzusuchen, auf dem die Noesis „von sich selbst spricht“ (*noeshisu jishin ni tsuite kataru noeshisu no tachiba* ノエシス自身について語るノエシスの立場), in dem die Noesis sich über ihre Eigenstruktur, über die Struktur ihrer Selbstbestimmung aufkläre.⁵⁴⁰ Die „Vergegenständlichung“ des Selbstbewusstseins solle dadurch vermieden, das cartesianische Cogito sowie die ursprünglich-synthetische Apperzeption als „subjektivistische“ Erklärungsmodelle erkannt werden, die der „wahren“ Struktur des Selbst keine Rechnung tragen. Erst die

⁵³⁶ NKZ IV, S. 287.

⁵³⁷ Siehe NKZ IV, S. 299-300.

⁵³⁸ NKZ IV, S. 359.

⁵³⁹ Itabashi (2004), S. 167.

⁵⁴⁰ Ebd.

Selbstbestimmung des absoluten Nichts bzw. das Sehende ohne Sehendes könne das Irrationale am Grund des Seins rationalisieren, wie in „Die intelligible Welt“ systematisch dargestellt werde, so Itabashi.⁵⁴¹ Es bleibt zu fragen übrig, wie die „Eigenständigkeit“ der Noema – sofern damit die reale Existenz derselben gemeint ist – so bewahrt werden kann. Auch, wenn es, wie Husserl, Nishida nicht darum ginge, dass dem Wahrnehmungsgegenstand „in der Realität“ etwas entspreche⁵⁴², muss er zeigen, wie das Noema durch die Noesis *apperzipiert* werden kann. Sonst ließe sich nur schwer plausibel machen, wie Nishidas Theorie der Noesis dem Abfallen in den Bewusstseinsmonismus oder der Bewusstseinsimmanenz entkommt. Vermutlich sorgt auch die Undifferenziertheit der Betrachtungsweise für dieses grundsätzliche systematische und methodische Problem Nishidas, das in der Tanabe-Kritik wieder relevant wird. Bei Nishida ist in den Texten zwischen 1928 und 1930 trotz der Auseinandersetzung mit Husserl ein durchgehend undifferenzierter Noema- und Noesisbegriff vorherrschend.

Noesis und Noema sind indes nicht die einzigen neuen Bestimmungen, die Nishida ab *System* verwendet. Als Weiterentwicklung des Noema kommt das Ausdrucks-Allgemeine (*hyôgen teki ippansha* 表現の一般者) bzw. das Ausdrucks-Ich (*hyôgen teki jiko* 表現的自己)⁵⁴³ ins Spiel, als Weiterentwicklung der noetischen Ebene das Handlungs-(oder Tat)-Allgemeine (*kôiteki ippansha* 行為の一般者) bzw. das handelnde (oder tätige) Ich (*kôiteki jiko* 行為的自己). Nishidas recht komplizierte Erkenntnistheorie in *System* sieht gleichfalls vor, die Ebene des handelnden Ich wiederum in noematisch und noetisch zu unterscheiden:

Ursprünglich ist das handelnde Ich das Sehen des zum Nichts gewordenen eigenen Selbst. Aber solange es sehen kann, ist es nicht das sich nichtend Sehende (*mu ni shite miru to ha iwarenai* 無にして見るとは云われぬ), d.h. nicht das wahre handelnde Ich und enthält einen Widerspruch. In diesem kann man zwischen der Bestimmung des Handlungs-Allgemeinen, die sich im engen Sinne⁵⁴⁴ in der noetischen Bestimmung des handelnden Ich als Gravitationszentrum (*jûshin* 重心) befindet, und dem Ausdrucks-Allgemeinen, das das Gravitationszentrum der noematischen Bestimmung ist, unterscheiden.⁵⁴⁵

Beide Ebenen sind noch nicht zur Ebene des Selbstbewusstseins verschmolzen. Erst wenn das „Mich“ zum „Ich“ werde, habe das „Mich“ des Ausdrucks-Allgemeinen noetische Bestimmung, mit anderen Worten werde erst dann das Urteilsallgemeine, das sich stets noematisch ausdrücke, zum selbstbewussten Allgemeinen, das sich noetisch bestimme.⁵⁴⁶ Das Ausdrucks-Allgemeine sei also, wie Nishida in einer sehr seltenen,

⁵⁴¹ Ebd.

⁵⁴² So Husserl in den *Ideen I* (1913): „Hier haben wir an die Wahrnehmung und auch an einen beliebig fortgehenden Wahrnehmungszusammenhang [...] keine Frage in der Art zu stellen, ob ihm in ‚der‘ Wirklichkeit etwas entspricht. Und doch bleibt sozusagen alles beim alten.“ Husserl (1976), S. 204.

⁵⁴³ Nishida verwendet zunehmend *jiko* 自己, was im Deutschen mit „Selbst“ oder „Ich“ oder „Ego“ wiedergegeben werden kann. Um Nishidas Terminologie von der Husserls und anderer Phänomenologen zu unterscheiden, übersetze ich „jiko“ meist mit „Selbst“, es sei denn, der japanische Begriff verlangt die konkrete Übersetzung mit „Ich“, wie z.B. im Ausdrucks-Ich oder Handlungs-Ich, das selbst ein konkretes Verhältnis wiederzugeben versucht. Nishida selbst gibt die terminologisch verwandten Begriffe „jiko wo“, „jiko ni“ und „jiko ga“ mit dem deutschen „mich“, „in mir“ und „ich“ wieder. Siehe NKZ IV, S. 307.

⁵⁴⁴ Auch eine Husserlsche Redewendung, die Nishida stets (wissentlich?) bemüht.

⁵⁴⁵ NKZ IV, S. 353.

⁵⁴⁶ Ebd.

durch Absätze kenntlich gemachten Begriffsdefinition im Abschnitt in den „Zusammenfassenden Erklärungen“ in *System* zu verstehen gibt, die „noematische Ebene des handelnden Ich“⁵⁴⁷, vereinige aber „in seinem noetischen Aspekt die Dinge, die durch die noetische Bestimmung des handelnden Ich nicht gesehen werden können.“⁵⁴⁸ Das Ausdrucks-Allgemeine versteht Nishida konsequenterweise vor allem im Kontrast zum Husserlschen „Abbildungsbewusstsein“, wenn dieses auch von Husserl selbst gegen die Auffassung des Bewusstseins als intentional abgelehnt wird. Konsequenterweise deshalb, weil das bewusst Gemachte nicht dem Bewusstsein von außen gegeben, sondern ein „Selbsta Ausdruck“ des Bewusstseins sein müsse.

1.1. Nishidas Kritik der Intentionalität

Nishidas Erkenntnistheorie, die aus der neuen Begrifflichkeit ein komplexes Gebilde baut, das auch daher so verzweigt ist, weil die früheren Begriffe – „Wille“ und „Anschauung“ einerseits, sowie weitere Bestimmungen aus der Orts- oder Prädikatenlogik andererseits – nicht einfach der neuen Terminologie weichen, sondern in die neue integriert werden, kann hier nicht im Einzelnen besprochen werden. Dennoch möchte ich versuchen, Nishidas Kritik an der Intentionalitäts-Theorie des Bewusstseins zusammenfassend zu erläutern. So kann dann auch die stille Auseinandersetzung mit der Phänomenologie, die prägend ist für Nishidas reife Bewusstseinstheorie, deutlich gemacht werden. Aus dieser wird sich ein Geschichtsbegriff ergeben, den Nishida einerseits als Versäumnis der Phänomenologie diagnostizieren, andererseits auch wieder als Phänomen der Noesis verstanden wissen will.

In Abschnitt 3 der „Zusammenfassenden Erklärungen“ wird die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Intentionalität, dem von Franz Brentano (1838-1917) übernommenen Grundbegriff Husserlscher Terminologie, deutlich. Diese ist gleichzeitig eine Auseinandersetzung mit der Phänomenologie, obwohl Nishida auch hier erst zu Ende dieses Aufsatzes allgemein von der „Phänomenologie“ spricht, Brentanos Namen gar nicht und Husserl nur ein Mal erwähnt. Nishidas Auffassung des Selbstbewusstseins als Grundstruktur des Bewusstseins wird hier ins Extrem getrieben: so gibt Nishida den noch in „Ort“ vertretenen Gedanken auf, dass das Bewusstsein aktiv oder prozesshaft zu denken sei. Intuition wird nicht mehr als Aktivität, sondern als Transzendenz der Aktivität verstanden. Indem Nishida die „Anschauungs“- oder „Intuitions-Ebene“ (*chokkakumen* 直覚面, auch ein Begriff aus der Phänomenologie) mit der Ebene des „wahren Selbstbewusstseins“ gleichsetzt, kann er das Sehen des Selbst „in sich“ als intuitiv behaupten und sagen: „Die fundamentale Struktur unseres Bewusstseins ist das Sehen des Selbst, das sich Selbst in sich sieht (*jiko ga jiko ni oite jiko wo miru* 自己が自己において自己を見る).“⁵⁴⁹ Nishida bemüht diese Definition mehrmals in *System*, so dass sie zu einer feststehenden Wendung wird. Der intentionale

⁵⁴⁷ Es scheint an manchen Stellen, als habe die „Welten“-Sprache eine Sprache der „(Bestimmungs-)Ebenen“ bei Nishida abgelöst. Ein inflationärer Gebrauch der Ebenen-Sprache findet sich an folgender Stelle: „Was die Prädikatsebene, die die Bestimmungsebene des Subjekts war, wird zur Ebene des abbildenden Bewusstseins [...] Wenn die Prädikatsebene des Urteilsallgemeinen sich selbst bestimmt, [...] dann siedelt die noematische Bestimmungsebene zur noetischen Bestimmungsebene über.“ NKZ IV, S. 309.

⁵⁴⁸ NKZ IV, S. 358.

⁵⁴⁹ NKZ IV, S. 360.

Akt dagegen sei nichts anderes als „ein Selbstbewusstseins-Akt, der zwar selbstbewusst sein soll, aber nicht ist“⁵⁵⁰ – und zwar deswegen, weil er nicht auf das Selbstbewusstsein gerichtet sei. Dass Nishida „Gegenstand des Bewusstseins sein“ mit „Gegenstand sein“ identifiziert, schlägt sich in seiner Auffassung von Intentionalität nieder. Bereits in den früheren Abschnitten aus den „Zusammenfassenden Erklärungen“ weist Nishida auf seine spätere These hin, die besagt, dass nicht Intentionalität – verstanden z.B. als erinnerndes oder wahrnehmendes Erfassen eines „noematischen Sinns“ (Wahrnehmungsgegenstand) – das Grundcharakteristikum des Bewusstseins ausmache, sondern ein „sich selbst sehendes“ Selbstbewusstsein. Intentionalität ist für Nishida eine inakzeptable Annahme, weil sie behaupte, dass das Bewusstsein Wahrnehmungen von Dingen haben könne, die diesem vollkommen äußerlich seien. Von einer wahrhaften Intentionalität könne man erst dann sprechen, wenn das Ich in sich selbst seinen eigenen Inhalt bestimme.⁵⁵¹ Doch Wissendes und Gewusstes fallen nicht einfach in eine Einheit als Ergebnis eines Prozesses zusammen, sondern „[d]amit Dinge (*mono* 物) von mir gewusst werden, müssen sie mir immanent sein, ich muss der Ort sein, in dem diese Dinge liegen.“⁵⁵² Dass Nishida durch eine solche Redeweise der von ihm in Abrede gestellten „Verobjektivierung“ des Bewusstseins gefährlich nahe kommt, scheint ihm nicht aufzufallen. Mehr noch scheint diese Konsequenz in Nishidas Auffassung von Intentionalität durch, da sie davon ausgeht, dass sich Gegenstände (*kotobutsu* 事物) „auf der Bewusstseinssebene befinden.“⁵⁵³ In einer Diskussion der Unterscheidung des Abbildungsbewusstseins, das verschiedene „Richtungen“ (*hōkō* 方向) intendiere und der Ebene der inneren Wahrnehmung, meint Nishida, dass es *Dinge* (Gegenstände, Sachen) seien, die irgendetwas intendierten:

Also wird gedacht, daß die sich in der Bewusstseinssebene befindlichen Dinge irgendetwas intendieren (sorede ishikimen ni oite aru kotobutsuteki naru mono ha nanbutsuka wo shikō suru to kangaerare *それで意識面に於いてある事物的なるものは何物かを志向すると考へられ*), und insofern das handelnde Ich den Inhalt seiner Selbstbestimmung sieht, d.h. der selbstbewusste Inhalt sichtbar ist, denken wir, dass dieser die Gegenstände (*taishō* 対象) intendiert.⁵⁵⁴

Diese Formulierung, die auch den Übersetzer des englischen Textes nicht ins Schwitzen zu bringen scheint,⁵⁵⁵ birgt erhebliche Schwierigkeiten in sich, die in diesem Kontext nicht auf Anhieb zu klären und mehr Fragen zu Nishidas Begriff von Intentionalität aufwerfen als sie zu lösen im Stande sind. Denn wenn Intentionalität eine Fähigkeit von *Dingen* auf der Bewusstseinssebene sein soll, sich selbst oder etwas anderes *bewusst* zu machen, ist das etwas anderes als das, wovon Husserl in den *Ideen* (1913) und schon in den *Logischen Untersuchungen* (1901) spricht. Dennoch möchte sich Nishida mit der

⁵⁵⁰ Ebd., S. 359.

⁵⁵¹ NKZ IV, S. 342.

⁵⁵² Ebd., S. 342.

⁵⁵³ Wargo übersetzt: „It is true, of course, that we intend things in the plane of consciousness, but it must be remembered that the word ‘things’ has various meanings and that there are various modes of intending.” Wargo (2002), S. 210. NKZ IV, S. 361.

⁵⁵⁴ NKZ IV, S. 362. Hervorh. EL.

⁵⁵⁵ Wargo (2005), S. 211: „Thus things in the plane of consciousness are thought to intend something, and as long as the acting self sees the content of its self-determination, its self-conscious content, these things are thought to intend objects.“

Husserlschen Bestimmung von Noesis und Noema, Intentionalität, Erlebnis, Wesensschau und „reines Ich“ auseinandersetzen, wie die folgende Passage zeigt, die ich in Länge zitieren möchte:

Wenn das sich im prozessualen Prozess Befindliche seinen eigenen Inhalt sieht, also das sich in der noetischen Ebene des Ausdrucks-Allgemeinen Befindende seinen noetischen Inhalt sieht, kann man es als Erlebnis (*taiken* 体験) denken, das seine eigene Welt sieht. Dieses Erlebnis ist aber nicht die Wesensschau. Wesensschau bedeutet nicht, dass etwas auf der Ebene der Anschauung, d.h. auf der Ebene des prozessualen Selbstbewußtseins, seinen eigenen Inhalt sieht, sondern muss eine Anschauung sein, die ihr akthafes Ich auf der Anschauungsebene selbst umfasst [...] Im Selbstbewußtsein des absoluten Nichts gibt es natürlich weder Noema noch Noesis, aber wenn das Selbst sich selbst sieht, ist das der Anfang der Opposition von Noema und Noesis.⁵⁵⁶

Das Erlebnis ist für Nishida der Ort, in dem der Gegenstandsbereich des Bewusstseins reflektiert ist. Nishidas Hauptvorwurf an die Phänomenologie ist ihre angebliche Unfähigkeit zur Begründung der Instanz der „Opposition“ von Noema und Noesis. Interessanterweise ist für ihn die Unterbestimmung des *Noema* der Mangel der phänomenologischen Methode. Es gebe in ihr nur das „gereinigte Selbstbewusstsein des handelnden Ich in der noetischen Richtung“⁵⁵⁷ und der Grund für die objektive Bestimmung des Ausdrucks-Inhalts werde nicht klar. Obwohl zwar das handelnde Selbst als noetische Bestimmung gedacht werde, sei in seiner noematischen Bestimmung die noetische überwunden. Jedoch heißt das bei Nishida wiederum, dass der noematische Inhalt nicht „leibhaftig“ (*raipuhafuteigu* ライプハフテイヒ) gesehen werden könne, d.h. keine konkrete, für sich bestehende Existenz habe. Hier distanziert sich Nishida wieder von seiner Parteinahme für das Noema. Das, was „leibhaftig“ gesehen werden könne, sei der Erlebnisinhalt der noetischen Richtung. So sei die Noesis das „Sehende“ und das Noema das „Gesehene“, wobei beides, Sehen und Gesehen-werden, in der noetischen Bestimmung des Selbstbewusstseins als das „sich nichtend Sehende“ fundiert sei. Daher bezweifelt Nishida, dass Erkenntnisobjekte in der Wahrnehmung intuitiv, d.h. angeschaut werden können, „wie die Phänomenologen sagen.“⁵⁵⁸ Desweiteren sei im „inneren Leben“ (*naiteki seimei* 内的生命) – ein weiterer terminus technicus der Nishidaschen Erkenntnistheorie, die den Sprung in die Auseinandersetzung mit der Phänomenologie überlebt hat – das noematische Selbst untergegangen, wenn auch nicht ganz: „Da wir aber normalerweise das Selbst als prozesshaft sehen, denken wir, es müsste entweder mit dem Ding verschmelzen oder ganz verschwinden, aber das Selbst verschwindet nicht. Alles, was existiert, existiert im Selbst.“⁵⁵⁹ Nolens volens übergibt sich Nishida hier der Gegenkritik: was er der Phänomenologie vorwirft, hat er sich selbst zuzuschreiben. Außer dem Selbst ist nichts zu denken. Das noematische Korrelat der Noesis bleibt unterbestimmt.

Auch der Begriff der Geschichte erfüllt im weiteren Verlauf des Nishidaschen Denkens nur eine subalterne, vom Selbst abgeleitete Funktion. Nishida subsumiert ihn unter die Noesis. Die Irrationalität der Geschichte, ihre Regellosigkeit und Unberechenbarkeit,

⁵⁵⁶ NKZ IV, S. 363-365.

⁵⁵⁷ Ebd., S. 367.

⁵⁵⁸ Ebd., S. 365.

⁵⁵⁹ Ebd., S. 367.

wird – in einem dezidierten Sinne – als Charakter des Selbst rationalisiert. Somit stehe selbst der Weltenlauf unter dem Zeichen des Bewusstseinsmonismus, eine These, von der sich die Phänomenologie, die es schließlich nur mit Bewusstseinsstrukturen, also den *Sachen selbst* zu tun hat, abgrenzt.

1.2. Kein Noema ohne Noesis

Natürlich kann man fragen, ob die phänomenologische Reduktion als Methode zur Gewinnung von Erkenntnissen über Tatsachen des Bewusstseins überhaupt erforderlich, geschweige denn tatsächlich durchführbar ist. So interessant diese Diskussion auch ist – wie überhaupt eine nähere Beschäftigung mit Husserl im Vergleich mit Nishidas Auffassung von Noema und Noesis – muss in dieser Arbeit leider darauf verzichtet werden; lediglich eine „Standortbestimmung“ Nishidas wichtigster Terminologie sollte Licht auf seine Erkenntnistheorie werfen. Unnötig zu sagen, dass Husserl in den *Ideen I* bereits ein ungleich komplexeres Gedankengebäude vorstellt. Allein der Begriff der Intentionalität, der für Husserl nur ein Grundbegriff für „allgemeinste Unterscheidungen“⁵⁶⁰ innerhalb der Phänomenologie ist (und sich somit von seiner Bestimmung in der üblichen Bewusstseinsphilosophie, die keine phänomenologische Methode wählt, z.B. der Psychologie, und auch vom Positivismus unterscheidet), setzt per definitionem schon den Eidos-Begriff, die Epoché, sowie Komponenten der intentionalen Erlebnisse und deren intentionale Korrelate voraus. Doch will sich die phänomenologische Methode als eigenständige Disziplin behaupten, muss sie auch eine eigene begriffliche Komplexität bewahren. Die phänomenologische Reduktion oder die Epoché, die Ausschaltung der natürlichen Einstellung, sieht daher nur das minimale Prinzip vor, nach der Wahrnehmung selbst zu gehen und nicht zu fragen, „ob ihm in ‚der‘ Wirklichkeit etwas entspricht.“⁵⁶¹ Dieser Ansatz ist rational. Er hält es zudem nicht für nötig, sich disziplinarisch von der Ontologie abzugrenzen, denn Husserl geht es bekannter Weise um die „Sachen selbst“. Dass wir – lakonisch ausgedrückt – Dinge wahrnehmen, besser gesagt, Wahrnehmungen und Erinnerungen von *etwas* haben, lässt sich nicht bestreiten, auch wenn man für dieses Argument nur die *conditio humana* geltend machen kann und keine notwendige logische Aussage. Doch anders als Nishida, dessen Anliegen ja insofern ein Ontologisches ist, als er „alles Seiende“ im Selbstbewusstsein verortet, und somit in die unausweichlichen Widersprüche gerät, die nun einmal entstehen, wenn man das Bewusstsein mit seinem intentionalen Korrelat identifiziert, sieht die phänomenologische Methode, d.h. die Reduktion (Einklammerung, Epoché) vor, dass man sich jedes Urteils über den „ontologischen Status“ der erfahrenen Wirklichkeit enthält. Interessanterweise wird die Reduktion aber so zu einer aussagekräftigeren Methode, *was unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit betrifft*, als Nishidas abstrakter Bewusstseinsmonismus, der weder etwas über die Struktur der Wahrnehmung sagt, noch über das Seiende, das sich auf der transzendenten Noesis des sich „nichtend Sehenden“ befindet. Husserl zufolge verhindere die Reduktion

jedes Urteil über die wahrgenommene Wirklichkeit [...] Sie hindert aber kein Urteil darüber, daß die Wahrnehmung Bewußtsein von einer Wirklichkeit ist (deren Thesis nun aber nicht mit „vollzogen“ werden darf); und sie hindert keine Beschreibung dieser wahrnehmungsmäßig

⁵⁶⁰ Husserl, *Ideen I* (1976), S. 204.

⁵⁶¹ Ebd.

erscheinenden „Wirklichkeit als solcher“ mit den besonderen Weisen, in der diese hierbei, z.B. gerade als wahrgenommene, nur „einseitig“, in der oder jener Orientierung usw. erscheinende bewußt ist.⁵⁶²

Gerade die *Beschränkung* auf die wahrgenommene Wirklichkeit als solche führt meines Erachtens aber zu aussagekräftigen Urteilen, die weit über das hinausgehen, was ein Bewusstseinsmonismus behaupten darf. Der Monismus ist ontologischer Natur, da er dem Bewusstsein (die einzige) Seinsberechtigung zuspricht. Indem Nishida nicht zwischen Weisen des Seins und Weisen des „Bewusst-Seins“, nicht zwischen Noema und Noesis, Phänomenon und Noumenon, Sache und Begriff unterscheidet – d.h. die objektive Wirklichkeit des Wahrgenommenen methodisch verunmöglicht – begeht er (unter anderem) den Fehler, den Kant im Kapitel über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe dem Leibnizschen Rationalismus und infolge dessen der Monadologie nachweist.⁵⁶³ Für Leibniz sei demzufolge die innere Realität und Determiniertheit der Gegenstände – das Ding an sich selbst – aufgrund der Begriffe erkennbar; das sinnliche Material hingegen spiele für die Erkenntnis keine Rolle. Doch sollte es so sein, dann – so Kant – könne man keinen Tropfen Wasser von einem anderen unterscheiden:

Freilich, wenn ich einen Tropfen Wasser als ein Ding an sich selbst nach allen seinen inneren Bestimmungen kenne, so kann ich keinen derselben von dem anderen für verschieden gelten lassen, wenn der ganze Begriff desselben mit ihm einerlei ist. Ist er aber Erscheinung im Raume, so hat er seinen Ort nicht bloß im Verstande (unter Begriffen), sondern in der sinnlichen äußeren Anschauung (im Raume), und da [im Verstand, EL] sind die physischen Örter in Ansehung der inneren Bestimmungen der Dinge ganz gleichgültig [...] Die Verschiedenheit der Örter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände als Erscheinungen ohne weitere Bedingungen schon für sich nicht allein möglich, sondern notwendig.⁵⁶⁴

Kant spricht hier nur von einem Wassertropfen, welche drastischen Konsequenzen hätte die Leibnizsche rationalistische Erkenntnistheorie erst für die Erkenntnis einer umfangreicheren Realität! Während Leibniz aber alles in die Begriffe hineinnimmt, nimmt Nishida „alles Seiende“ ins Selbstbewusstsein, mit ähnlichen Konsequenzen.

Auch Husserl orientiert sich wie Nishida am Bewusstsein und macht sogar die „reine Intuition“ als Modus der Wirklichkeitserfahrung geltend.⁵⁶⁵ Doch deshalb allein darf nicht geschlossen werden, dass für Husserl nur *Bewusstsein* existiert. Seine Frage ist, wie das Noema selbst strukturiert sei. Er will die „Wahrnehmung in noematischer

⁵⁶² Husserl, *Ideen I* (1976), S. 209.

⁵⁶³ Wobei natürlich im Auge behalten werden muss, dass es Kant gegen Leibniz um die Unterscheidung der sinnlichen von der rein „verständigen“, begrifflichen Erkenntnis geht, die sich in der Kritik ausdrückt, dass für Leibniz die Bedingungen der Sinnlichkeit, „die ihre eigenen Unterschiede bei sich führen[...] kein besonderer Quell der Vorstellungen“ sei. Nishida dagegen grenzt seinen Begriff des Selbstbewusstseins gegen die Urteils- d.h. Begriffserkenntnis ab, und doch gibt es bei ihm so wenig wie bei Leibniz ein „sinnliches Material“, das zu erkennen zu den strukturellen Bedingungen des Bewusstseins gehöre. Kants Kritik an Leibnizs Monadologie lässt sich in aller Kürze so beschreiben, dass die völlige Unterbestimmung der Monaden (das Innere der Monaden hat keinen Ort, keine Gestalt, keine Berührung, keine Bewegung), d.h. ihre Bestimmung als *res cogitans* gegen die *res extensa* nun aber – neben diesen – eine *dritte* Ursache verlange, für die Gemeinschaft der Substanzen/Monaden, die die „Einheit der Idee einer für alle gültigen Ursache“ plausibel mache. KrV, B 330 (1998).

⁵⁶⁴ KrV B 328 (1998).

⁵⁶⁵ „Die Phänomenologie ist nun in der Tat eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewusstseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin.“ Husserl, *Ideen I* (1976) S. 127.

Hinsicht“ beschreiben, was er deswegen kann, weil es ihm zufolge der Grundcharakter des Bewusstseins ist, „Sinn zu haben, bzw. etwas ‚im Sinne zu haben‘, das darum nicht nur überhaupt Erlebnis, sondern sinnhabendes, ‚noetisches‘ ist“⁵⁶⁶ (wobei sich Noema nicht bloß im Sinn und Noesis nicht bloß in der Sinngebung erschöpfe). „Sinn“ (*igi* 意義) – Nishida selbst verwendet diesen Ausdruck häufig – kann es aber nur geben, wenn dieser (auch sich selbst) „verliehen“ werden kann, es gibt keinen Sinn ohne das, was Sinn „hat“, das Sinntragende. Ebenso wenig kann es eine Intentionalität ohne das Intendierte geben, die Richtung auf das „Andere“ des Bewusstseins.

Der entscheidende Unterschied zwischen Nishida und Husserl besteht darin, dass für Nishida kein Noema ohne Noesis, für Husserl keine Noesis ohne Noema möglich ist. Mehr noch, für Husserl ist die Gegebenheit des Noema als Bedingung für den noetischen Sinn, der bekannter Weise die Grundstruktur des Bewusstseins ausmacht, ein *Gesetz*: „Denn kein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment, so lautet das sich überall bewährende Wesensgesetz.“⁵⁶⁷ Nishida übersieht, dass das „sinnliche Material“ strukturell zu den Bedingungen des Bewusstseins gehört. Uneingesehen bleibt bei Nishida auch die Abhängigkeit eines Ich-Begriffs von dem, was ausdrücklich *nicht* Ich ist.

Muss man also noch beim Nishida der mittleren Phase behaupten, dass er erkenntnistheoretisch-methodologisch nicht über den bereits in ZnK dargelegten Bewusstseinsmonismus hinausgekommen ist? Es scheint in der Tat, als sei ein und derselbe Sachverhalt in den verschiedenen Stufen seines Denkens maßgebend gewesen und drücke sich nur durch unterschiedliche Terminologie aus. Was zunächst die Reine Erfahrung war, wird zum *Jikaku* (Selbstbewusstsein), der „Ort des absoluten Nichts“. Dieser wird in einer nächsten terminologischen Erweiterung zur noetischen Transzendenz des intelligiblen Allgemeinen und endet schließlich mit einem Begriff der japanischen Geschichte, dem das Kaiserhaus Alpha und Omega ist. Das ist zwar ein Vorgriff auf in Kapitel IV und V zu Erörterndes, aber der bisher erfolgte Nachvollzug des Denkwegs lässt diesen Schluss bereits erahnen, wieweit er sich im Einzelnen erst aus dem nun Folgenden verstehen lässt.

2. Tanabe Hajimes Kritik am *Homo interior*

Woo-Sung Huh stellt in seinem wichtigen Aufsatz zum „philosophic turn“ bei Nishida die Frage, warum Nishida die Wende von einer unpolitischen Bewusstseinsphilosophie zu einer metaphysischen Philosophie der Geschichte und der Kultur überhaupt einschlägt. Huh:

One may pose an important question: Why did this turn occur? Or, why did he move from the philosophy of self-consciousness to the philosophy of history? Unfortunately, Nishida did not point to any reason for this turn. I suspect that, together with the philosophical preparations for this turn, various not strictly philosophical pressures may have contributed to Nishida's rethinking of his historical-political notions. His disciples and colleagues may have pushed Nishida to reconsider the problem of history.⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ Ebd., S. 206.

⁵⁶⁷ Husserl, *Ideen I* (1976) S. 215.

⁵⁶⁸ Huh (1990), Fußnote S. 369.

Ich gehe hier davon aus, dass Tanabe Hajimes Kritik an Nishida und nicht seine Auseinandersetzung mit Marx das äußere Motiv gewesen sein dürfte, welche die Einführung einer neuen Terminologie des *Homo exterior* bei Nishida bewirkte. Im Folgenden soll zunächst gezeigt werden, wie Nishidas Marx-Kritik sich formierte, um dann Tanabes Nishida-Kritik und seinen Einfluss auf die Wende Nishidas im einzelnen zu untersuchen.

Die Kritik durch Tanabe findet sich ursprünglich in der *Tetsugaku Kenkyū* No. 170 vom Mai 1930 unter dem Titel „Ich bitte Professor Nishida um Unterweisung“ (*Nishida sensei no oshie wo aogu* 西田先生の教えを仰ぐ). Meiner These zufolge war es in erster Linie nicht die Bekanntschaft mit den Marxschen Texten, die Nishidas wichtige, auch terminologische Wende, zu einem Begriff wie der der „Handlung“ bzw. „Tat“ (*kōi* 行為) ermöglicht, sondern die Fundamentalkritik an Nishidas *Homo interior*-Philosophie, die durch Tanabe hervorgebracht wurde.⁵⁶⁹ Dabei kann es selbstredend nicht um Vollständigkeit in der Darstellung der Nishidaschen Marx-Rezeption gehen, sondern lediglich darum, warum allein Nishidas abwertend-kritisch Haltung dem Marxismus gegenüber ein unwahrscheinlicher Auslöser für seine Wende ist. Darüber hinaus gibt es Hinweise in der Chronologie der Werkentstehung, die dafür sprechen, dass Tanabes Kritik die entscheidenden Impulse geliefert hat. Nishidas Marx-Verständnis erhellt jedoch auch das intellektuelle Setting der Kyoto Schule und verdient meines Erachtens in dieser Studie eine kurze Darstellung.

2.1. Wegen Marx kein Schlaf?

Und wir sprachen wieder bis lang
in die Nacht über Marx.
Wegen Marx kein Schlaf.⁵⁷⁰
Nishida (1929)

Obwohl Nishida durch die Marx- und Hegel-Diskussionen, die in seiner unmittelbaren Umgebung unter seinen Studenten und Kollegen geführt wurden, beeinflusst war, waren es nicht diese, die seinen Schritt vom „Fließen des inneren Lebens“ zur geschichtlich-dialektischen Welt erklären. Nishida war, was Marx anging, im Gegensatz zu einigen seiner (jüngeren) Kollegen, „immun“ – auch wenn sein Tagebuch und selbst das bekannte oben zitierte *waka* ein anderes Bild vermitteln. Die Auseinandersetzung mit dem Marxismus fand verstärkt als *Abgrenzung* von diesem statt, deren Motivation eine doppelte gewesen sein dürfte: mit der Pauschalverurteilung des historischen Materialismus konnte er einerseits die Belastung kaschieren, eine nur oberflächliche Kenntnis des Marx-Engelschen (Spät-)Werkes zu haben und zweitens, vielleicht sogar wichtiger – er konnte sein Desinteresse an Marx als theoretischen Dissenz verkaufen.⁵⁷¹ Nishidas Unterlegenheitsgefühl, was die Auseinandersetzung mit

⁵⁶⁹ Ich relativiere hiermit Kobayashis Behauptung, dass Nishidas zentraler Begriff der „Tat“ bewusst im Marx-Verständnis Nishidas angelegt ist. Kobayashi (2003) S. 209. Wie oben bereits gezeigt werden konnte, spielt der aus der *Jikaku*-Theorie heraus entstandene Begriff schon in *Die Selbstbestimmung der Allgemeinen* (1929) eine Rolle. Dass er nun auf das Äußere, Geschichtliche angewendet wird, lässt sich nicht allein durch Nishidas Marx-Rezeption, die erst einige Jahre *nach* der Wende intensiviert wurde, plausibel machen.

⁵⁷⁰ Nishidas bekanntes *Waka* vom 17. September 1929. NKZ XII, S. 193.

⁵⁷¹ Das sollte nicht immer so bleiben. Aus einem 1937 an seine Tochter Shizuko verfassten Brief geht hervor, dass Nishida die *Deutsche Ideologie* zu lesen wünscht und sie deshalb bittet, sie ihm aus Zürich zu bestellen (Brief vom 29.01.1937), NKZ XVIII (1966), S. 585. Im Juni desselben Jahres erfährt man aus einem Brief an Nishitani, der zu der Zeit in Berlin lebt, dass Kautskys *Karl Marx* noch nicht einmal

systematisch-dialektischem Denken angeht, zeigt sich auch darin, dass seine philosophischen Theoreme noch lange nach der Veröffentlichung von „Ort“ einen „logischen Symbolismus“ oder auch „eine Art Ästhetizismus“ darstellen, wie Tosaka befand,⁵⁷² während sein langjähriger jüngerer Freund und Kollege Tanabe bereits mehrere Aufsätze zur Hegel veröffentlicht hatte.⁵⁷³ Auch Miki Kiyoshi und Tosaka Jun als hegelianisch geschulte Marxisten interessierten sich mehr für gesellschaftliche Fragen: Mikis Aufsätze aus der Zeit, „Materialistische Geschichtsauffassung und das moderne Bewusstsein“ (*Yuibutsushikan to gendai no ishiki* 唯物史観と現代の意識) (1928), sowie „Der vorläufige Begriff einer Sozialwissenschaft“ (*Shakaikagaku no yobi gainen* 社会科学の予備概念) (1929) oder „Marx' Formen der Anthropologie“ (*Ningengaku no marukusuteki keitai* 人間学のマルクスの形態) (1927)⁵⁷⁴ legen davon ebenso Zeugnis ab wie die Tatsache, dass Tosaka Ende der 20er Jahre bereits zur Arbeit an seinem einflussreichen *Die japanische Ideologie* (*Nihon ideorogii ron* 日本イデオロギー論) (1934) – eine offensichtliche Hommage in der Wahl des Titels an Marx und Engels Schrift – begann.⁵⁷⁵

Andere, wie der ursprünglich aus der Phänomenologie stammende Takahashi Satomi, fingen an, über Hegel zu veröffentlichen.⁵⁷⁶ Hier muss deutlich unterschieden werden: Nishidas Interesse an und Verehrung für Hegel blieb wie die seiner Kollegen unverändert; an Marx allein schieden sich die Geister. Nishida sah das methodische Problem der materialistischen Dialektik im Gegensatz zur idealistischen darin, dass sie die dialektische Bewegung nicht dem Subjekt zuschreibe, sondern einer „das Subjekt vollkommen negierenden Materie“⁵⁷⁷. Nishidas Kritik und Distanzsuche zu den Ideen des Marxismus setzte sich fort: so zum Beispiel in dem Aufsatz „Die logische Struktur der realen Welt“ (*Genjitsu no sekai no ronriteki kôzô* 現実の世界の論理的構造)

mehr in den Antiquariaten der Schweiz zu haben ist, was Nishida sehr ärgert. Beunruhigt erkundigt sich Nishida, was mit dem Berliner „Vorwärts“-Verlag, der die Werke der marxistischen Fraktion bislang veröffentlicht hat, sei und ob inzwischen sogar die Antiquariaten nicht einmal mehr mit marxistischen Werken handeln dürften. Brief vom 17.06. 1937, NKZ XVIII (1966), S. 604. Die Wende zum Geschichtsdenken war zu diesem Zeitpunkt bei Nishida bereits vollzogen und sollte auch in den letzten Lebensjahren nicht revidiert werden.

⁵⁷² In *Die Philosophie der Kyoto-Schule* (*Kyoto gakuha no tetsugaku* 京都学派の哲学), TJZ III, S. 173. Weiter heißt es in Anspielung auf Nishida: „Dass die hermeneutische, übergeschichtliche, formalistische, romantische phänomenologische Philosophie gegenüber den Fragen der Praxis irgendeine Haltung bekennen muss, habe ich hier größtenteils dargestellt. Für die Nishida-Philosophie gilt die Praxis als etwas Hohes, geht aber nicht über die Handlung einer bloßen ‚Sozialethik‘ (*shakai rinrigaku tekina kô* 社会倫理的な行為) hinaus. Sie kümmert sich nicht um [Begriffe wie] ‚Produkt‘ oder ‚Politik‘, die mit den materiellen Charakteristiken einer Gesellschaft verbunden sind [...]“ Ebd.

⁵⁷³ So z.B. „Die Logik der Dialektik“ (*benshōhō no ronri* 弁証法の論理), in *Tetsugaku Kenkyū* Nr. 6 (1929), ein Aufsatz, der mit sechs anderen zum Thema Hegelsche Dialektik in dem 1932 erschienenen Iwanami-Band „Hegel-Philosophie und Dialektik“ (*Hegeru tetsugaku to benshōhō* ヘーゲル哲学と弁証法) (heute vollständig in THZ III) aufgenommen wurde. Siehe Hattori (2000), S. 27.

⁵⁷⁴ Alle heute in MKZ III.

⁵⁷⁵ In Tosaka (1966), TJZ II, S. 223-443.

⁵⁷⁶ Takahashis Aufsatz „Hegelianismus und Neukantianismus“ (*Hegeru shugi to Shin Kanto shugi* ヘーゲル主義と新カント主義) findet sich gemeinsam mit Aufsätzen von Miki, Tanabe, und Nishidas „Die Hegelsche Dialektik von meinem Standpunkt aus gesehen“ (*Watakushi no tachiba kara mita Hegeru no benshōhō* 私の立場から見たヘーゲルの弁証法) (Februar 1931) in der von Iwanami zum 100.Todestag Hegels herausgegebenen, und von der Internationalen Hegel-Gesellschaft organisierten Anthologie *Hegel und Hegelianismus* (*Hegeru to Hegeru shugi* ヘーゲルとヘーゲル主義) (1931), dessen japanische Sektion von Miki betreut wurde. Siehe Hattori (2000), S. 28. Zwei weitere Persönlichkeiten wären zu nennen, die den Marxismus in Kyoto popularisierten: der Wirtschaftswissenschaftler Kakehashi Akihide 梯明秀 (1902-1996) und Funayama Shin'ichi 船山信一 (1907-1994).

⁵⁷⁷ NKZ XII (1966), S. 83.

(1935)⁵⁷⁸, in dem ungewohnt klare Referenzen zu konkreten Texten gemacht werden – zum einen zu Engels „Anti-Dühring“ (*Herr Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*) (1878) und zum anderen zu Marx’ *Thesen über Feuerbach* (1845) und dem *Kapital* (1867-1895). Nishida kritisiert am „Anti-Dühring“, Engels System der Entwicklung des Universums ginge nicht über das „Residuum biologischer Entwicklungsgedanken“ hinaus und dessen wichtigste Begriffe liegen nur seinem (Nishidas) Begriff einer ewigen Zukunft zugrunde.⁵⁷⁹ Engels „drei Grundregeln der Dialektik“ seien zudem von den „Erfahrungstatsachen“ (*keikenteki jijitsu* 経験的事実) abstrahiert. Darüberhinaus sei diese Ansicht nicht mehr als eine dem intellektuellen Selbst gegenüber gestellte naturwissenschaftliche Realität und nicht das handelnde Ich, nicht die das Ich umfassende Weltsicht. „Wahre Dialektik“, so Nishida in einer kritischen Bemerkung zu den Feuerbach-Thesen, sei das Begreifen des handelnden Ich (*kôiteki jiko* 行為的自己), welches das „subjektive“ Begreifen aus dem Praktischen (Ich) sei (*jissen ni yotte [...] shukanteki ni tsukamaerareru mono denakereba naranai* 実践によって[...]主観的に捉まへられるものでなければならない). Und im *Kapital* schließlich werde nicht über die Bestimmung der „Ware“ hinausgegangen. Die Ware sei bei Marx bloß materiell bestimmt, was Nishida als „einseitig“ befand, da es so bloß ein „Ding“ in der Welt der Tat sei.⁵⁸⁰ Als sich „dialektisch“ fortbewegend sei die Ware die Bestimmung des dialektischen Allgemeinen, jedoch nicht „materialistisch“ (*busshitsuteki ni* 物質的に) aufzufassen. Das Individuum, um das es Nishida in seiner Auseinandersetzung mit den Ideen des Marxismus primär geht, könne so nicht gedacht, die „wahre Welt der Tat“ nicht bestimmt werden, da die konkrete geschichtliche Realität angeblich fehle. Allerdings trennt Nishida nicht zwischen Naturbegriff und Geschichtsbegriff. Die Erscheinungen der handelnden Welt (*kôiteki sekai* 行為的世界), d.h. auch die gesellschaftlichen Phänomene, werden insgesamt dem „dialektischen Allgemeinen“ zugeordnet. Unnötig zu sagen, dass so der innere Zusammenhang von gesellschaftlichem Zwang und menschlicher Praxis verdeckt, oder besser, von ihm abstrahiert wird. Nishida erklärt die reale Dynamik der Dialektik zu einer Erscheinungsform der „Tat“, die er so zu einem metaphysischen Terminus stilisiert, der zur treibenden Kraft der Objektivierung des Subjektiven und der Subjektivierung des Objektiven werde. Nishida zufolge besteht die Besonderheit der Tat darin, dass hier nicht nur Dinge geschaffen, sondern auch *gesehen* würden und dass die Tat Selbstaussdruck des (handelnden) Ich sei.⁵⁸¹ Hattori Kenji 服部健二 dazu:

Die Tat vermittelt meinen Körper und meine Werkzeuge mit den Dingen und der Umwelt und verbindet uns so mit ihr. Aus der körperlich-werkzeuglichen Tat heraus wird das Subjekt zum Objekt, das Objekt zum Subjekt; ein gegenseitiger Austausch entsteht.⁵⁸²

Diese simplifizierende Sicht von Dialektik, die gegen die materialistische Geschichtsauffassung gerichtet sein will, lässt unerwähnt, dass auch dieser zufolge das

⁵⁷⁸ in NKZ XII, S. 293-342.

⁵⁷⁹ NKZ XII (1966), S. 235.

⁵⁸⁰ Nishida behauptet in einem Brief an Tosaka vom 4. Okt. 1932 ausdrücklich, dass ihm die Marxisten „einseitig“ (dt. i. O.) seien. NKZ XVIII (1966), S. 460.

⁵⁸¹ „Aus der Tat heraus können wir die Dinge sehen [...] das, was uns objektiv gegenübersteht, ist nicht etwas Materielles, sondern das Ausdruckshafte. [Die Form unserer Tat] ist nicht bloß objektiv; aber auch nicht bloß subjektiv. Hier ist das Subjektive das Objektive, das Objektive das Subjektive.“ NKZ VII (1966), S. 338. In: *Die Welt als dialektisches Allgemeines* (*Benshōhōteki ippansha to shite no sekai* 弁証法的な一般者としての世界).

⁵⁸² Hattori (2000), S. 49.

Geschaffene nur unter den Bedingungen des Kapitalismus vom „tätigen Ich“ entfremdet wird. Es gehört auch Marx zufolge nicht zum Wesen der allgemeinen Produktion, dass das Geschaffene dem Schaffenden nicht mehr „gehöre“, vielmehr trete dieser Prozess erst als objektive Wirklichkeit der *kapitalistischen* Produktionsverhältnisse auf. Doch bei Nishida werden die objektiven, realen Bedingungen und die subjektiven, potentiellen – d.h. die die kapitalistischen Zwänge verändernden Bedingungen – als solche weder identifiziert noch differenziert. Nishida missversteht den Materialismus, den Marx und Engels bereits in der *Deutschen Ideologie* (1845) thematisieren, als eine Art Vulgärmaterialismus, dem es um ein „Primat des Materials“ gehe. Im Gegenteil geht es in der Marxschen Lehre u.a. darum, dass der gesellschaftliche Widerspruch zwar von den Produktionszwängen – d.h. den „materialistischen“ Zwängen – aus *gedacht* werden muss, aber die *Befreiung* von den Zwängen des Materials zum Ziel hat, was bereits eine oberflächliche Kenntnis der einschlägigen Marx-Engelschen Werke – man denke an das *Manifest der kommunistischen Partei* (1848) – zeigen dürfte. Nishidas Kritik an Marx, für ihn zähle nur die „Welt der Materie“, ist erschreckend verkürzt. Eine Gesellschaftstheorie wie die marxistische betreibt ihre materialistische Analyse nicht um ihrer selbst willen. Auch bei Marx sind es mit einem Selbstbewusstsein ausgestattete Menschen, die das Bestehende umstürzen, keine leblosen Automaten: das würde den Zweck der kommunistischen Revolution parodieren.

Nishidas impliziter Vorwurf der „Verflachung“ des metaphorischen „Reichtums“ inneren Lebens durch die Reduktion auf die Analyse ökonomischer Lebensbedingungen erinnert an Ernst Blochs Versuch, den „bloß ökonomischen“ historischen Materialismus durch eine hypostasierte „Verbundenheit“ mit dem Religiösen aufzuwerten. Lukács hat dazu das nötige kommentiert:

Indem er [Bloch, EL] das Ökonomische ebenfalls als objektive Dinglichkeit faßt, dem das Seelische, die Innerlichkeit usw. entgegengestellt werden soll, so übersieht er, daß gerade die wirkliche gesellschaftliche Revolution nur die Umgestaltung des konkreten und realen Lebens des Menschen sein kann und daß das, was man Ökonomie zu nennen pflegt, nichts anderes als das System der Gegenständlichkeitsformen dieses realen Lebens ist.⁵⁸³

Marx' und Engels' eigene Ausführungen sind nicht ganz unschuldig an diesem Missverständnis, wenn sie in kritischer Abhebung von Feuerbach davon sprechen, dass in ihrer Geschichtsbetrachtung nicht von „gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten“, sondern „von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen“ werde, von ihrem „wirklichem Lebensprozess“. ⁵⁸⁴ Terry Eagleton merkt polemisch an:

Wenn Marx und Engels davon sprechen, daß sie von „wirklichen, tätigen Männern“ ausgehen und nicht davon, was diese „Männer“ sagen, sich vorstellen oder wahrnehmen, dann schrammen sie gefährlich dicht an einem naiven Sinnesempirismus vorbei, dem es nicht gelingt zu begreifen, daß es keinen „wirklichen Lebensprozeß“ ohne Interpretation gibt [...] Das hypnotisierende Insistieren auf Begriffen wie „wirklich“, „sinnlich“, „tatsächlich“, „praktisch“,

⁵⁸³ „Indem er [Bloch, EL] das Ökonomische ebenfalls als objektive Dinglichkeit faßt, dem das Seelische, die Innerlichkeit usw. entgegengestellt werden soll, so übersieht er, dass gerade die wirkliche gesellschaftliche Revolution nur die Umgestaltung des konkreten und realen Lebens des Menschen sein kann und dass das, was man Ökonomie zu nennen pflegt, nichts anderes als das System der Gegenständlichkeitsformen dieses realen Lebens ist.“ Lukács (1968), S. 379-380.

⁵⁸⁴ Marx/Engels (1932), S. 16.

die falsch und höhnisch den einfachen „Ideen“ gegenübergestellt werden, lässt Marx und Engels wie FR Leavis klingen, wenn er einen schlechten Tag hat [...] ⁵⁸⁵

Marx/Engels streiten allerdings nicht ab, dass Ideen existierten, wenn sie auch erst durch die denkwürdige historische Unterscheidung von manueller und geistiger Arbeit entstanden seien. Im Gegenteil, Ideen existieren als Bestandteil des oben erwähnten „wirklichen Lebensprozesses“: „Auch die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen sind notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren, und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses.“ ⁵⁸⁶ Bewusstsein ist für Marx/Engels etwas „Produziertes“. Allein so lässt sich der berühmte Satz begreifen: „Das Bewusstsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess.“ ⁵⁸⁷ Hier zeigt sich übrigens, dass Bewusstsein und wirklicher Lebensprozess intrinsisch verknüpft sind, so dass ein monokausales Schema, demzufolge die wirtschaftlichen Produktionsbedingungen (Basis), salopp gesagt, das *Denken* der Menschen (Überbau) hervorbringen oder in seinem Charakter bestimmen, zu kurz gegriffen ist. Nishida unterschätzt den normativen, handlungsorientierten Charakter der marxistischen Idee, als kannte er die letzte Feuerbachthese nicht, dass es nicht auf eine Interpretation, sondern eine Veränderung der Welt ankäme. ⁵⁸⁸

Zwar sind die meisten Texte, in denen Nishida sich ausführlich mit Marx beschäftigt, erst rund zehn Jahre Jahre nach der ersten marxistischen Welle in Kyoto Anfang der 1920er Jahre entstanden, doch bereits während dieser ist Nishidas Skeptik gegenüber Gesellschaftstheorien marxistischer Provenienz groß. Da gezeigt werden kann, dass der große Einschnitt in Nishidas Denken zwischen Ende 1930 und Mitte 1931 stattgefunden haben muss und sich zum ersten Mal in den Texten „Das, was ich die die selbstbewusste Bestimmung des absoluten Nichts nenne“ (*Watakushi no zettai mu no jikakuteki gentei to iu mono* 私の絶対無の自覚的限定というもの) (Feb.-März 1931), besonders aber in *Geschichte* (Rekishi 歴史) (August 1931), niederschlägt, war der Begriff der „Tat“ bereits angelegt, einige Jahre bevor Nishida in *Die logische Struktur der realen Welt* (Jan-März 1934) und *Die Welt als dialektisches Allgemeines* (Jun-Aug. 1934) explizite Referenzen zu marxistischen Theoremen macht. Daher kann die Marx-Rezeption nicht der Auslöser für Nishidas Turn gewesen sein. Kobayashi befindet, grundsätzlich lasse sich Nishidas Verhältnis zu Marx als „ambivalent“ bezeichnen, bezieht sich damit aber auf einen Vergleich der Texte um 1933 und um 1937, in denen er eine spätere „Neubewertung“ (*saihyōka* 再評価) der Marxschen Thesen durch Nishida feststellt. ⁵⁸⁹ Tatsächlich setzt sich Nishida in seinen späteren Schriften detailliert mit Marx auseinander und integriert die Begrifflichkeit der Kritik der politischen Ökonomie in seine späte Theorie der „Tat-Anschauung“ (*kōiteki chokkan* 行為的直観). Doch die Neubewertung kommt ebenfalls aufgrund der Wende zum *Homo exterior* zustande, die bereits 1930 von Tanabe angeregt wurde. Zur Kritik Tanabes nun mehr.

⁵⁸⁵ Eagleton (2000), S. 91.

⁵⁸⁶ Marx/Engels (1932), S. 16.

⁵⁸⁷ Ebd., S. 15.

⁵⁸⁸ „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*.“ MEW, Band III, S. 533.

⁵⁸⁹ Kobayashi (2003), S. 211 ff.

2.2. „Ich bitte Professor Nishida um Unterweisung“ (*Nishida sensei no oshie wo aogu* 西田先生の教を仰ぐ) (1930)

Die Kritik von Tanabe ist bislang in der Nishida-Literatur zwar nicht unbedingt unterschätzt, jedoch auch nicht besonders berücksichtigt worden. Auch ihr Einfluss auf Nishida ist bislang ungenügend untersucht. Zunächst einige Worte zu Tanabes Biographie.

Tanabe Hajime war alles andere als ein Marxist. 1886 in Tokyo geboren und ebendort aufgewachsen, studiert er an der Kaiserlichen Universität zunächst Mathematik, wechselt aber dann zur Philosophie. 1913 wird er Englischlehrer an einer Oberschule in Tokyo, geht aber im August als Dozent nach Sendai an die Kaiserliche Universität Tôhoku (Nordjapan). Im selben Jahr lernt er den 15 Jahre älteren Nishida kennen, der ihn sofort seinem Mentor vorstellt, um Tanabes Karriere zu fördern. Eine rege Korrespondenz zwischen Tanabe und Nishida beginnt. Während Nishidas Arbeit an *Anschaung* ist es auch Tanabe, der Nishidas Interesse an mathematischem Denken stimulierte, welches dementsprechend in die Arbeit einfließt.⁵⁹⁰ Im Austausch regt Nishida Tanabe an, sich in Zen-Literatur zu vertiefen, um die geistige Isolation, die in Sendai Besitz von Tanabe ergreift, zu überwinden. Ihre Beziehung war freundschaftlich, obwohl Nishida bereits 1914 mit Tanabe in einer Diskussion über das Verhältnis von Erkennen und Wirklichkeit, innerer Entwicklung und Wert-Bewusstsein, wie Nishida es aus dem Kontext des Neukantianismus versteht, verstrickt ist. Tanabe scheint sich im Gegenzug auf eine kleinere Arbeit Nishidas, „Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft“ (*Shizen kagaku to rekishigaku* 自然科学と歴史学) (1913)⁵⁹¹, zu beziehen. Da Nishida die an ihn adressierten Briefe nicht aufbewahrt hat, lässt sich das nur aus einem Hinweis in einem an Tanabe adressierten Brief Nishidas vom 28. Aug. 1914 rekonstruieren.⁵⁹² 1916 scheint zum ersten Mal eine grundsätzlichere Kritik an Tanabe von Seiten Nishidas durch, angeregt durch Tanabes Aufsatz *Kontinuität, Differentialrechnung und das Unendliche* (*Renzoku, bibun, mugen* 連続・微分・無限), der ab Februar 1916 in der *Tetsugaku Zasshi* veröffentlicht wird.⁵⁹³ Hier fragt Nishida rhetorisch, ob einige Gedanken Tanabes, in denen es um philosophische Kritik gehe, nicht mehr oder weniger als „seicht“ zu bezeichnen seien (*tasho kangaekata ga asaika to zonzimasu* 多少考え方が浅いかと存じます)⁵⁹⁴. Vor allem aber sei es Nishida zufolge keine Forderung der „Existenz“ (*sonzai* 存在), dass Denken durch das Denken selbst ge“fordert“ [dt.i.O.] sei, sondern mehr als das „on“ müsse „das Ganze“ (*zentai* 全体) von „on“ und „me on“ gefordert werden; die Beziehung von Denken (dt. i. O.) und unmittelbarer Erfahrung.⁵⁹⁵ Damit richtet er sich ausdrücklich gegen Cohen, den er hier namentlich erwähnt, indirekt aber auch gegen Tanabe. Dennoch bleibt das Verhältnis zwischen Nishida und Tanabe freundschaftlich.

1918 promoviert Tanabe an der Kaiserlichen Universität Kyoto mit einer Arbeit zu „Untersuchungen zur mathematischen Philosophie“ (*Sûritetsugaku kenkyû* 数理哲学研究)⁵⁹⁶, 1919 wird er dort durch Einwirken Nishidas zum Assistenzprofessor am

⁵⁹⁰ Siehe Yusa (2002), S. 153-155.

⁵⁹¹ In NKZ I, S. 216-239.

⁵⁹² NKZ XIX (1966), S. 517. Ich bin dem Hinweis in Hattori (2000), S. 96, nachgegangen.

⁵⁹³ Dieser Aufsatz wird in THZ 1963 nicht mehr aufgenommen.

⁵⁹⁴ NKZ XIX (1966), S. 528.

⁵⁹⁵ Ebd.

⁵⁹⁶ Jetzt in THZ II, S. 361-582 mit einem Vorwort von Nishida, ebd., S. 361-364.

literarischen Institut. Von 1922 bis 1924 geht Tanabe nach Freiburg, um bei Husserl zu studieren und unterhält Kontakt mit Heidegger, dessen „Phänomenologie des Lebens“ – so die Zuschreibung Tanabes – er in einem Aufsatz zum ersten Mal im Oktober 1924 in Japan vorstellt.⁵⁹⁷ Er stellt auch den Kontakt zwischen Nishida und Husserl her, wenn Yusa auch überliefert, dass Nishidas Originalität dem letzteren verborgen bleibe.⁵⁹⁸ 1927 wird Tanabe ordentlicher Professor an der Universität Kyoto, eine Position, die er bis 1945, dem Jahr seiner durch die US-Amerikanische Nachkriegsadministration bewirkte Entlassung, ausführt.

Die Kritik, die im Mai 1930 in der *Tetsugaku Kenkyû* unter dem Titel „Ich bitte Professor Nishida um Unterweisung“ (*Nishida sensei no oshie wo aogu* 西田先生の教えを仰ぐ)⁵⁹⁹ erscheint, trifft Nishida also nicht ganz unvorbereitet. Radikal an dieser ist lediglich, dass sie sich nicht bei einzelnen terminologischen Fragen aufhält, sondern sich an das Ganze der Nishidaschen Philosophie richtet, an System wie Methode. Kôsaka Masaaki 高坂正顕 (1900-1969) fasst im kommentierenden Nachwort zu THZ IV die seinem Verständnis nach drei Hauptpunkte der Kritik folgendermaßen zusammen: 1. Das sich aus verschiedenen „Allgemeinen“ zusammensetzende stufenhafte Allgemeine, das in der selbstbewussten Bestimmung des absoluten Nichts seinen Anfang nimmt, laufe Gefahr, zur einer Art Struktur der Plotinschen Emanationslehre (*Purochinusu teki na hasshutsuronteki kôsei* プロティノス的な発出論的構成) zu verkommen., 2. als Kritik am sogenannten „konkreten Inhalt“ der Nishidaphilosophie müsse das Problem von Geschichte und dem Bösen erörtert werden, das bei Nishida nur in eine abstrakte Metaphysik falle und 3., Nishidas Kritik an Husserl und Heidegger sei nicht aufrechtzuerhalten, da Husserls Philosophie [im Gegensatz zu Nishida, EL] eine strenge Wissenschaftlichkeit aufweise und Heidegger [wieder im Gegensatz zu Nishida, EL] auch das „Mitsein“ (*kyôdô sonzai* 共同存在) thematisiere.⁶⁰⁰

Obwohl diese drei Punkte durchaus von Wichtigkeit sind, geht Tanabes Kritik doch sehr viel weiter als von Kôsaka dargestellt. Ich möchte deshalb geltend machen, dass Tanabe drei grundsätzliche Ideen in Nishidas System zur Diskussion stellt: erstens, die Bedeutung des Begriffs des *Jikaku* (d.h. die gesamte Ortlogik), zweitens die positive Bewertung der geschichtlichen „Irrationalität“, und drittens das Theorem des „Fließen des inneren Lebens“, dessen Begrifflichkeit er als religiöse Emanationslehre auffasst. Methodisch kritisiert er an Nishida das, was in dieser Arbeit bereits als Hauptproblem in Nishidas System diagnostiziert worden ist: das Fehlen von *begrifflichen* Bestimmungen.

⁵⁹⁷ „Eine neue Wende in der Phänomenologie – Heideggers Phänomenologie des Lebens“ (*Genshōgaku ni okeru atarashiki tenkō. Haideggā no shō no genshōgaku* 現象学に於ける新しき転向. ハイデッガーの生の現象学), in: THZ IV, S. 17-34.

⁵⁹⁸ Siehe Yusa (2002), S. 182: „Takahashi Satomi, who studied with Husserl in Freiburg 1926-27, tells us that Husserl failed to see the originality of Nishida's thought; instead, he believed that Nishida's 'intuitionism' was something akin to his own and considered Nishida an adherent to his branch of phenomenology.“ Leider belegt Yusa die Aussage Husserls nicht.

⁵⁹⁹ Jetzt in THZ IV, S. 303-328.

⁶⁰⁰ THZ IV, S. 434-436. Kôsaka führt die Hauptpunkte in einigen Unterpunkten etwas genauer aus, zeigt jedoch nicht, inwiefern Tanabe auf das Ganze des Nishidaschen Systems zielt. Stattdessen vergleicht Kôsaka – etwas überhoben – Tanabes Verhältnis zu Nishida mit Aristoteles Verhältnis zu Platon: „Aristoteles sprach: ‚Ich liebe meinen Lehrer Platon. Aber noch mehr liebe ich die Wahrheit.‘ Professor Tanabe wird ähnlich gefühlt haben. Die Kritik an Nishidas Philosophie wurde so notwendig. Inwiefern die Kritik richtig ist, ist etwas Anderes. Professor Tanabe hat später darauf hingewiesen, dass sein Verständnis [von Nishida] mehr oder weniger falsch war. Doch wie auch immer es um sie bestellt gewesen sein mag, ist Tanabe seit dieser Zeit seinen Weg als eigener Wissenschaftler (Professor) gegangen und konnte schon bald mit seiner ‚Logik der Spezies‘ sein eigenes System der ‚Tanabe-Philosophie‘ begründen.“ Ebd. S. 436.

Im Einzelnen sollen die drei Themen in den folgenden Abschnitten untersucht werden.⁶⁰¹

2.2.1. Kritik am System des Selbstbewusstseins (Ortlogik-Kritik)

Tanabe selbst gibt zu verstehen, dass die Kritik sich vor allem an die in *System* enthaltenen Aufsätze richtet: „Jedes Mal, wenn ein in diesem Band enthaltenes Essay veröffentlicht wurde [April 1928- Januar 1930], behelligte ich Prof. Nishida mit meinen Fragen und Zweifeln, denn ich konnte seinen Gedanken nicht folgen.“⁶⁰²

Tanabes Kritik nimmt ihren Ausgang von einer Äußerung der Wertschätzung für seinen Lehrer, dessen „Organisation eines Systems des Selbstbewusstseins“ mit der Konstruktion eines „gothischen Tempels“ verglichen werden müsse und schickt vorweg, dass die „tiefen Gedanken“ des Lehrers, sein kontemplatives Leben und seine jahrelangen Anstrengungen ein vollkommenes Verständnis verlangten.⁶⁰³ Doch die das Verständnis erschwerenden Stellen seien sicher nicht wenige, wie Tanabe behauptet. Daher sei es eine „Bereicherung meines Glücks“, wenn „ich vom freundlichen Herrn Lehrer einige Unterweisungen erhielt.“⁶⁰⁴

Tanabe beginnt mit einer Zusammenfassung von Nishidas wichtigsten Gedanken aus *System*, dessen Ausgangspunkt das Ausdrucks-Allgemeine sei und auf den noematischen Inhalt eines noetisch bestimmten, sich nichtend sehenden Selbst hinausliefe. Nishida nenne diesen Zustand auch die „Tat“ (*kô* 行為). Tat und Ausdruck seien jedoch keine Ergebnisse der Reflexion eines bewusst gemachten Inhalts, sondern stellten die das Bewusstsein (*ishiki* 意識) transzendierende, „präreflexive“ Anschauung (*chokkan* 直感) dar. Tanabe stellt hiernach die These in den Mittelpunkt, dass Nishida zufolge das sich nichtend Sehende (*mu ni shite miru mono* 無にして見るもの) noetisch bestimmt sei. Als solches sei es das „Fließen des inneren Lebens“ (*naiteki seimei no nagare* 内的生命の流れ); also der jeglichen Standpunkt überwindende Standpunkt des Selbstbewusstseins. Tanabe merkt an, dass Nishida diesen Standpunkt als das Selbstbewusstsein des absoluten Nichts identifiziert, das „Letzte“ des religiösen Erlebnisses.

Für Tanabe ergibt sich aus der Begriffskonstellation „Ausdruck“, „Tat“, „Fließen des inneren Lebens“ und „religiöses Erlebnis“ jedoch ein schwerwiegendes Problem, das er zunächst jedoch nicht ausdrücklich als Kritik formuliert: „Selbst in einem absolut unbestimmten Standpunkt kann – das steht außer Frage – das völlige Fehlen von begrifflichen Bestimmungen gegenüber der Philosophie nicht erlaubt werden (*gainenteki gentei wo zenzen ketsujô suru koto yurusazaru* 概念的限定を全然欠場すること許さざる).“⁶⁰⁵ Ein Begriff wie „Fließen des inneren Lebens“ könne nicht in eine der philosophischen Kategorien „gepresst“ werden, d.h. auch die Philosophie

⁶⁰¹ Ich möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, dass ich Tanabes mathematischen Analogien – so zum Beispiel der Analogie des Infinitesimalen (*kyokubi* 極微) mit dem Geschichtlichen und dem Integralprinzip (*sekibun* 積分) mit dem Religiösen – nicht auf den Grund gehe. Man kann Tanabes Kritik auch ohne die mathematische Begrifflichkeit verstehen, die ihm im Übrigen auch nur als Pointierung seiner Kritik gilt.

⁶⁰² Zitat bei Yusa (2002), S. 231. Yusa selbst belegt die Quelle leider nicht.

⁶⁰³ THZ IV, S. 305.

⁶⁰⁴ THZ IV, S. 305.

⁶⁰⁵ THZ IV, S. 306.

müsse über die selbstbewusste Vernunft hinaus so einen Begriff reflektieren können.⁶⁰⁶ So weit übt sich Tanabe in Empathie mit Nishida. Eingeläutet wird die Kritik an der Struktur des Selbstbewusstseins: wenn das Selbstbewusstsein dasjenige sei, in dessen Innerem das Selbst das eigene Selbst bestimme, und die wahre Bedeutung das nichtende, sich selbst verlierende (und dadurch liebende) Selbst sei, ist es logisch gesprochen die Selbstbestimmung des Ortes des absoluten Nichts. Es gehe Nishida schließlich um die *Bestimmung* des Selbst als Ort des absoluten Nichts. Tanabe geht hier zunächst sehr vorsichtig vor. Er fragt, was es *bedeute*, dass der Ort sich selbst bestimme. Könne er als „Erstes“ gesetzt werden, aus dem sich alle anderen selbstbewussten Bestimmungen entwickeln sollen? Tanabe bezweifelt, dass der Ort als das ultimative Nichts sich aus sich selbst heraus bestimmen könne. „Vielmehr entsteht *umgekehrt* erstmalig aus der Bestimmung heraus der Ort.“⁶⁰⁷ Wenn der Ort sich uns zeigte, dann ginge die Substanz (*honshitsu* 本質) der Bestimmung voraus, aber dann wäre es das „Dasein“ (dt. i. O.) des Ortes, das der Bestimmung vorausginge, nicht das „Sosein“ (dt. i.O.).⁶⁰⁸ Es müsse vielmehr die *Bestimmung* sein, die der Substanz vorausginge, so dass der Ort daher erstmalig *als Sosein* bestimmt sei. Nur als Sosein wäre er ohne Substanz. Es könne Tanabe zufolge kein Zweifel daran bestehen, dass eine Philosophie, die sich die Struktur des Selbstbewusstseins zum Prinzip mache, das *Sosein* eines Ortes, nicht sein nachträgliches *Dasein* meine. Der Bezug auf Hegels Unterscheidung in der Daseinslogik ist gewollt, sieht Tanabe die orthafte Bestimmung des Selbst Nishidas als wichtige Korrektur des „späten Schelling“ und des „Hegelschen Denkens“.⁶⁰⁹ Allein „[...] weil Professor Nishidas Erklärung zufolge der Ort der Ort des Nichts und nicht des Seins sei, wird außer dem Dasein [dt.i.O.] kein Sosein [dt.i.O.] verlangt.“⁶¹⁰ Diese Kritik an Nishidas Konzeptionierung des Ortes als *Dasein* statt als *Sosein*, ist nur schwierig nachvollziehbar, wenn man nicht Tanabes Hegelverständnis einbezieht. Offensichtlich sieht Tanabe das Dasein, da es Hegel zufolge bereits den Begriff der Negation in sich einschließt, näher an Nishidas Ort-Bestimmung als das noch völlig unbestimmte Sosein als sich selbst gleiches Sein-Nichts. Dem Ort ginge also mindestens eine Bestimmung – das Sosein – voraus, weshalb er nur als ein „abgeleiteter Modus“ des Selbstbewusstseins verstanden werden könne. Tanabes Kritik ist hier recht knapp formuliert. Schließlich betont Nishida selbst, dass Negation als „gegensätzliches Nichts“ – d.h. als Nichts, das dem Sein gegenübersteht – nicht der von ihm gemeinte Ort sei. Viel wertvoller ist Tanabes Beobachtung, dass der Ort sich nicht *selbst bestimmen* könne – und somit der erste Grund aller Dinge sei – weil im Mindesten die *Bestimmung* dem Ort vorausginge. Will der Ort nicht als Substanz verstanden werden, d.h. als bereits *bestimmte* Entität, dann muss der Begriff des Ortes selbst noch den Begriff der Bestimmung reflektieren. Diese Beobachtung Tanabes muss als scharfe Kritik gewertet werden. Um jedoch von der abstrakten, ein bestimmtes Hegelverständnis voraussetzenden Dasein/Soseins-Kritik zu einer grundsätzlicheren Kritik zu kommen, untersucht Tanabe von hier aus das Begriffspaar Noema und Noesis, wie es bei Nishida bestimmt ist. Tanabe wendet sich im Folgenden dem Problem zu, das sich aus der „Noetisierung der Wirklichkeit“ ergibt:

⁶⁰⁶ Ebd.

⁶⁰⁷ THZ IV, S. 308.

⁶⁰⁸ Ebd.

⁶⁰⁹ Ebd., Z. 5-6.

⁶¹⁰ Ebd., Z. 15-16.

Das Bedürfnis der Philosophie ist kein orthoft sich-selbst-bewusst-werden-Könnendes (*jikaku serareru mono* 自覚せられるもの) als ein letztes Allgemeines, das alle Noema in sich einschließt und die Noesis transzendiert [...] aber wenn man vom philosophischen Standpunkt aus den Ort des Selbstbewusstseins absoluten Nichts denkt, der darüber hinaus eine jegliche Konkretheit vermindernde unbestimmte Existenz in sich schließt, dann kann noch irgendwie die selbstbewusste Bestimmung aus dem eigenen Selbst verstanden werden, die als das „Letzte“ (*saigo no mono* 最後のもの) hypostasiert wird [...] wenn man sich aber eine in einem selbstbestimmten mehrstufigen Allgemeinen befindende Existenz denkt, die diese irgendwie „noetisch“ transzendiert, und diese als Ort des Selbstbewusstseins absoluten Nichts bestimmt, wird diese in einer Art Emanationslehren-Struktur (*isshu no hasshutsuron teki kôsei* 一種の発出論敵構成) zu einer Achse der Plotinschen Philosophie.⁶¹¹

Tanabes Polemik zielt hier auf Nishidas fehlende Begriffsbestimmung. Zum einen sieht er ein alle Noema in sich umfassendes System des Selbstbewusstseins absoluten Nichts als abstrakt an – es fehlen ihm jegliche Bestimmungen an ihm selbst, denn es reiche nicht zu sagen, es sei eben die Bestimmung des „Letzten“, des Ortes absoluten Nichts, alle Noema in sich zu fassen. Zum anderen sieht er eine daraus resultierende Plotinsche Emanationslehre am Werk, die er – wie gleich zu zeigen ist – mit einer Dialektik von Denkbestimmungen kontrastiert. Zu behaupten, dass der Ort des absoluten Nichts das „Letzte“ sei, das alle Noema in sich enthalte, könne nicht aus der Begriffsbestimmung selbst deduziert werden und sei daher nichts weiter als eine Emanationslehre. Obwohl Tanabe selbst nicht darauf hinweist, kann man hier bereits sehen, dass Nishidas System, anstatt ein „Inneres“ darzustellen, letztlich nur *äußere* Verhältnisse berücksichtigt. Das zeigt sich schon daran, wie Nishida Selbstbewusstsein mit Ort des absoluten Nichts identifiziert, ohne *an diesem selbst* zu zeigen, dass es sich so und nicht anders verhält. Hiernach wendet sich Tanabe der Hauptkritik an dem von Nishida behaupteten *Absolutheitsanspruch der Noesis* zu. Diese Kritik an der „Noetisierung der Wirklichkeit“ oder an der Bewusstseinsimmanenz muss sich dem erkenntnistheoretischen Problem einerseits – als Garantie der „Absolutheit“ des Selbstbewusstseins – und dem ontologischen Problem andererseits – als Garantie der Abhängigkeit der Phänomene – stellen. Doch zunächst schrittweise. Tanabe sieht diese Auffassung Nishidas stark in seinem religiösen Verständnis von Ich/Selbst begründet. Doch damit allein könne er kein philosophisches System rechtfertigen:

Mein Zweifel besteht darin, dass Philosophie als Religionsphilosophie (in dem Sinne wie Plotins Philosophie eine Religionsphilosophie ist) ein letztes unerreichbares Allgemeines aufstellen und die tatsächliche Existenz als die von ihr abhängige Bestimmung interpretieren kann – das führt zur Selbstabschaffung der Philosophie (*tetsugaku sore jishin no haiki* 哲学それ自身の廃棄).⁶¹²

Abgesehen davon, dass Tanabe Nishidas System unterstellt, unphilosophisch vorzugehen, muss hier besonders die Interpretation der Nishidaschen Erkenntnistheorie durch Tanabe beachtet werden, denn auch Tanabe sieht den Monismus in Nishidas Theorie des Bewusstseins. Leider fehlt es Tanabe an überzeugenden Gegenargumenten. So müsste er auch zeigen können, warum ein Bewusstseinsmonismus seinen eigenen Voraussetzungen widerspricht. Er wird darauf zurückkommen. In der Frage nach der

⁶¹¹ THZ IV, S. 309.

⁶¹² THZ IV, S. 309.

Stellung der Wirklichkeit im Verhältnis zu einem alle Noema umfassenden Nichts-Selbstbewusstsein sagt Tanabe zunächst weiter:

Dieser Standpunkt [Nishidas religiöse Philosophie] behauptet bis zum Äußersten ein auf der Realität begründetes, lebendiges Fundament, aber anstatt die Noetisierung (*noeshisu-ka* ノエシス化), die Vergeistigung und Subjektivierung zu thematisieren, wird nicht – und das ist meine Frage – eine Philosophie erschaffen, die strukturell einer Anhäufung (*ruisô* 累層) von mehreren bereits selbst-bewusst gemachten, mehrstufigen Allgemeinen ähnelt?⁶¹³

Anstatt das Problem der Noesis ernst zu nehmen, werde schlichtweg alles zur Selbstbestimmung des Allgemeinen erklärt. Auch scheint Tanabe hier das Problem der Synonyme anzusprechen. Für das Allgemeine stehen bei Nishida nicht nur das „konkrete“ oder das „intelligible Allgemeine“, sondern so verschiedene Begriffe wie der „Ort“, das „Selbstbewusstsein“, die „Anschauung“, der „Wille“ und das „Nichts“ – eine genaue begriffliche Absetzung dieser Bestimmungen sucht man bei Nishida vergebens. Auch eine ausdrückliche *Thematisierung* des Subjekts, sowie der Möglichkeit der Noetisierung findet nicht statt. Nishida weiche so den wirklich wichtigen erkenntnistheoretischen Fragen aus. Auch logisch mache der Absolutheitsanspruch des Selbstbewusstseins wenig Sinn, denn „ich möchte wissen, wie die Noesis das Noema umfasst und der Ort als das die Gegenstände Umfassende nicht eine Emanationslehre mit sich bringt, bei der die noetisch-ortshafte Bestimmung in jedem Fall die Bedeutung einer noematisch-gegenständlichen Bestimmung hat.“⁶¹⁴

Inwiefern sich dann Noesis und Noema, bzw. (Selbstbewusstseins-) Ort und Gegenstand dann unterscheiden, lasse Nishida, so Tanabes Vorwurf, offen. In der Tat: wenn alle geistigen Phänomene zu Phänomenen des Geistigen erklärt werden, macht es keinen Sinn mehr, überhaupt noch zwischen Objekt und Anschauung, Sache und Geist zu differenzieren. Nishida halte diese Dichotomie terminologisch aufrecht, auch wenn sie der Sache nach keinen Sinn mache.

Letztlich bestehe aber genau hier die Gefahr: macht die Philosophie den Standpunkt des Selbst zu einem religiösen Standpunkt, ereile das Selbst das Schicksal der Selbstabschaffung, so Tanabe. Problematisch ist, dass Nishidas „religiöses Selbst“ als *absolutes* Selbst aufgefasst werden müsse. Wie in der Mengenlehre die Menge aller Mengen (*subete no shûgô no shûgô* すべての集合の集合) – Tanabe spielt hier auf Russell an – ein Paradox darstelle, so führe die Verabsolutierung des Selbst (*jiko no zettaika* 自己の絶対化) notwendig zum Selbstwiderspruch – nämlich zu seiner eigenen Relativierung.⁶¹⁵ Hier wird das Problem des Bewusstseinsmonismus wieder

⁶¹³ Ebd.

⁶¹⁴ THZ IV, S. 312.

⁶¹⁵ THZ IV, S. 313-314. Dieses Problem hat auch Katsuhiro Inoue in seiner Interpretation der Nishidakritik Tanabes hervorgehoben. „Was ist nun das eine Absolute, das bei Nishida als eine ‚*absolut-widersprüchliche Selbstidentität*‘ hervorgehoben wird, welches mit dem Relativen nicht im Zusammenhang sein kann? Tanabe sagt: Falls das Absolute nicht vom Relativen vermittelt wird, bleibt das Absolute als Absolutes: Es lässt sich selbst nicht negieren. Hiermit bleibt das Absolute in seiner Selbstidentität; es lässt sich nicht dynamisch entwickeln. Ein solches Absolutes ist – von der Position Tanabes aus gesehen – *ein vom Relativen isoliertes Absolutes*. Es ist ein transzendentes Absolutes, hat aber *keinen Zusammenhang* mit dem Relativen. Das war die kritische Position Tanabes gegenüber Nishida.“ Inoue (2007), S. 96. Inoue bietet eine weitere Interpretation an: Tanabe stehe in einer stärkeren Beziehung zum dialektischen Zen Dôgens, während Nishida dem dialogischen Zen zuzuordnen sei. Leicht geschwächt wird diese These durch Inoues richtige Behauptung, dass es nur „ganz wenige Stellen in den Schriften von Nishida [gibt], in denen er Dôgen zitiert und erwähnt hat.“ Ebd., S. 95.

aufgegriffen. Tanabe will sagen, dass gerade die Verabsolutierung eines alles in sich umfassenden Selbst den Widerspruch begeht, mindestens ein Element nicht zu beinhalten – sich selbst, denn dazu müsste es außerhalb seiner Selbst liegen, was absurd ist. Anders gesagt: Ist das Noematische nur ein Abfall-Produkt, ein Residuum der Noesis, kann die Noesis selbst diesem nicht entkommen, ist es ja *ihr* Produkt. Es muss also selbst für den residuellen Charakter der Noema – die Nishida zufolge schließlich nichts anderes seien als die Noesis selbst – verantwortlich gemacht werden können. Die Hegelsche Dialektik von Etwas und Anderem spricht dieses Verhältnis aus.⁶¹⁶ Es korrespondiert zu Tanabes Behauptung, dass der Antagonismus im besonderen Allgemeinen die Spaltung von Noesis und Noema sei.⁶¹⁷

Die Hauptkritik an Nishidas Absolutheitsanspruch des Selbstbewusstseins führt Tanabe in einzelnen Unterpunkten weiter aus. Wäre es so, dass das Selbstbewusstsein in der Bestimmung des Allgemeinen *durch* sich selbst „in“ sich selbst bestehe, sei das eine Selbstbestimmung, dessen Prinzip vom Allgemeinen abhinge. Allein diese Annahme sei zirkulär; Tanabe geht darauf allerdings nicht weiter ein. Vielmehr problematisiert er, dass ein Noema, dessen Inhalt eine ungenügende Bestimmung bei sich führe – denn der noematische Inhalt sei, wie die Irrationalität der Geschichte zeige, unerkennbar – niemals durch die Noesis erreichbar. Im Inneren des Selbstbewusstseins müsse klar sein *Gegenteil* liegen (*sore ha akarini jikaku no uchi ni atte, shikamo jikaku ni hantai suru mono denakerebanaranu* それは明に自覚の内にあつて而も自覚に反対するものでなければならぬ)⁶¹⁸, etwas, das *selbst nicht* Selbstbewusstsein sei. Tanabe behauptet dies emphatisch, auch wenn dies zufolge haben sollte, dass das „Prinzip des Lichts“ im Hintergrund ein „Prinzip der Dunkelheit“ bei sich führe.⁶¹⁹ Um dieses Verhältnis auf Noema und Noesis zu beziehen, thematisiert er das Verhältnis von „aktiver Affirmation“ und „passiver Negation“ in logischer Hinsicht, um zu zeigen, dass das Noema, das Nishida ungültigerweise zu Nichts erklärt, durchaus eine Kraft (*hitotsu no chikara* 一の力) darstelle.⁶²⁰ Zwar sei die passive Negation der aktiven Affirmation untergeordnet, doch könne sie nicht allein bestehen (*kore wo hanarete dokuritsu suru mono dehanai* 之を離れて独立するものではない).⁶²¹ Hier bringt Tanabe seine wichtige Beobachtung an, dass ein Selbstbewusstsein, das nur auf die Idee des Selbst reduziert sei, kein „absolutes Selbstbewusstsein“ sein könne. Dieses erst recht im Vergleich mit Hegels „Begriff“, den Nishidas „Selbstbewusstsein“ mitnichten überwinde.

⁶¹⁶ WL I, S. 136: „Etwas ist also als unmittelbares Dasein die Grenze gegen anderes Etwas, aber es hat sie an ihm selbst und ist Etwas durch die Vermittlung derselben, die ebenso sehr sein Nichtsein ist. Sie ist die Vermittlung, wodurch Etwas und Anderes sowohl ist als nicht ist.“ Man kann auch die Dialektik von Sein und Nichts, Endlichkeit und Unendlichkeit, Identität und Verschiedenheit, als Modelle des Selbstbewusstseins und seiner „Realität“ verstehen. Gut nachvollziehbar an der Dialektik von Etwas und Anderes ist Hegels Aufzeigen des Etwas als *sein* Anderes.

⁶¹⁷ THZ IV, S. 314.

⁶¹⁸ THZ IV, S. 316.

⁶¹⁹ Ebd. Ein Wort zu Tanabes Sprache: Tanabes Sprache ist komplexer als die Nishidas, allerdings auch unklarer. So bedient er sich häufiger bei altchinesischen und buddhistischen Symbolsystemen oder auch ausdrücklich beim altchinesischen Zitatenschatz (siehe S. 309, Z. 1), ohne diese Querverweise in einen deutlichen Zusammenhang mit seiner ansonsten recht geradlinigen Argumentation zu stellen.

⁶²⁰ Ebd. An einer anderen Stelle (S. 321) betont Tanabe die Wichtigkeit von Husserls Intentionalität des Bewusstseins gegenüber Nishidas voluntaristisch-intelligiblem Selbstbewusstsein. Husserls noematische Bestimmungen innerhalb der Erkenntnistheorie fielen wenigstens nicht in einen „mystischen Intuitionismus“ (*shinpiteki chokkan* 神秘的直感), so Tanabe.

⁶²¹ THZ IV, S. 316.

Denn

[w]ürde das sich nichtend sehende Selbstbewusstsein Hegels „Begriff“ überwinden, wenn das Selbstbewusstsein ein von allen noematischen Rückständen entferntes orthafes Selbstbewusstsein zu seiner Substanz (*sono honshitsu to suru mono* その本質とするもの) macht, dann käme das Selbstbewusstsein nur durch einen ständig noematisch bestimmten Inhalt zustande.⁶²²

Anders gesagt, der noematische Charakter des Selbstbewusstseins kann selbst dann, wenn es sich von den Vorgaben desselben frei gemacht zu haben glaubt, nicht überwunden werden. Erst wenn dieser Zusammenhang gesehen werde, könne Nishida der Emanationslehre, die sich intrinsisch in dessen Selbstbewusstseinsidee verberge, ausweichen. Es reiche auch nicht aus zu sagen, dass das Selbstbewusstsein durch „negative Bestimmungen“ vermittelt sei, wenn diese jeglicher noematischen – d.h. realen, nicht dem Bewusstsein angehörigen – Grundlage entbehren. Vor allem aber sei die Negation nicht nur eine Vermittlungsinstanz, sondern die *Grundlage* jeder Vermittlung. So sei sie die Grundlage für die Tat und das Wirkende, das Nishida zufolge umgekehrt erst durch das Sehen des Nichts im Selbstbewusstsein ermöglicht werde. An einer anderen Stelle betont Tanabe bereits die Wichtigkeit der Negation als logisch verstandene Instanz. Das bedeutet für ihn nicht, dass ein absolutes Nichts verunmöglicht werde, es bedeutet nur, dass ein absolutes Nichts eben auch durch Sein vermittelt und diesem kontradiktorisch gegenüberstehen muss:

Ich denke, dass auch das absolute Nichts gleichzeitig durch Negation vermittelt werden muss. Doch was bedeutet es, dass das absolute Nichts durch Negation vermittelt werden muß? Weil das absolute Nichts durch und durch Nichts ist, muss das, was ihm in Negation gegenübersteht, ein Sein sein.⁶²³

Für Tanabe ist die Grundlage sowohl des Wirkens, der Irrationalität der Geschichte, als auch des Selbstbewusstseins absoluten Nichts „bis zum Letzten das Negationsprinzip.“⁶²⁴

Auch Nishidas langgehegte Sympathie mit Fichtes „voluntaristischem Idealismus“ (*ishiteki kannenron* 意志的觀念論) lässt Tanabe nicht unerwähnt, fragt aber, ob diese nicht ein „Verrat“ am heutigen Standpunkt des orthaften Selbstbewusstseins sei. Philosophie dürfe ihre begriffliche Erkenntnis nicht durch ein Verständnis der Wirklichkeit eintauschen, bei der der Realitätsprozess vom Standpunkt der „Willens-Tat“ beurteilt werde. Bei Nishida, so Tanabe, gebe es noch keine vollständige Synthese von Sehen und Wirken, ein Problem, das bereits bei Augustinus auftritt, der versuche, den Neuplatonismus mit den Ideen des Christentums zu verbinden. Doch das grundsätzliche Problem sieht Tanabe in Nishidas Auffassung von Selbstbewusstsein, und somit in Nishidas gesamter Bewusstseinsphilosophie:

Die Philosophie von Prof. Nishida, die alles in einem System des Selbstbewusstseins organisiert, welches auf Bestimmungen beruht, die als äußerste Prinzipien einer Philosophie das „Selbstbewusstsein absoluten Nichts“ haben, das außerhalb des Selbst als noetisches

⁶²² THZ IV, S. 317.

⁶²³ THZ III, S. 110, auch zit. in Pörtner/Heise (1995), S.364.

⁶²⁴ THZ IV, S. 318.

Selbstbewusstsein keine Erkenntnisgegenstände übrig lässt und alle sehbaren Noema in sich faßt, hat das Problem, die Irrationalität der Geschichte, obgleich von ihm betont, nicht in ihr System integrieren zu können.⁶²⁵

Wie Tanabes Verständnis nach der Geschichtsbegriff bei Nishida bewertet ist, soll im Folgenden kurz dargestellt werden.

2.2.2. Kritik am Geschichtsbegriff

Tanabe wendet sich primär gegen das „Übergeschichtlich-Absolute“ (*chôrekishi zettai teki naru mono* 超歴史絶対的なるもの) in Nishidas System, das – als noetisch bestimmtes Noema des *Jikaku* – unerkennbar, irrational und nicht von der „Idee“ getragen sei. Tanabe behauptet sogar, hier sei der „fundamentale Kritikpunkt“ seiner Skepsis gegenüber Nishidas System (*konpon no gimon ha kono ten ni kansuru* 根本の疑問はこの点に問する)⁶²⁶. Das „Übergeschichtliche“ werde bei Nishida zum Absoluten und zum „Prinzip“ des Systems erklärt und ende daher in der ordnenden Organisation eines geschichtlich Relativen, anstatt dass Nishida im Gegenteil die *Abhängigkeit* des Übergeschichtlichen durch das es erst begründende Geschichtliche erkenne. Für Tanabe hat die Relativierung der Geschichte ihren Hintergrund in der „Religionisierung“ (*shûkyôka suru koto* 宗教化すること) der Philosophie. Doch eben diese sei durch Nishidas Bestimmung der Noesis als „alles verschlingender Grund“ der Noema motiviert, in der auch das Geschichtliche seinen Platz habe. Tanabe zitiert eine wichtige Passage aus Nishidas *Die Selbstbestimmung des Allgemeinen* (*Ippansha no jiko gentei* 一般者の自己限定) (1929), aus der Nishidas Bestimmung der Geschichte als defizienter Modus der Noesis klar wird:

In der Geschichte kann die Existenz niemals mit ihrem Inhalt verschmelzen, die [geschichtliche] Existenz ihren Inhalt niemals zur Regel machen und der [geschichtliche] Inhalt nicht seine Existenz.⁶²⁷

Noematisch sei dieser Inhalt die unvollkommene, vollständig nicht auszudrückende Selbstbestimmung eines geschichtlichen Selbst, das noematisch nicht zu erreichen, d.h. nicht mit den Mitteln der rationalen Erkenntnis erklärbar sei. Hier sei die Irrationalität der Geschichte auszumachen. Es gebe keine Regel, keine Dialektik in der Geschichte. Hiermit wendet sich Nishida eindeutig gegen die hegelianisch-marxistische Auffassung. Tanabe gibt zu, dass das „Warum?“ der Geschichte mit philosophischen Kategorien allein nicht zu beantworten sei, legt man eine irrationale Wirklichkeit zugrunde. Doch das „Wie?“ müsse erklärbar sein, wolle die Philosophie nicht sich selbst abschaffen. „Die Frage nach dem *Wie* (*ikaga ni shite* 如何にして) verlangt ein strukturelles Prinzip dieser Existenz, welches eine selbstverständliche Aufgabe der Philosophie sein muss.“⁶²⁸ Das Selbstbewusstsein, das *Jikaku* allein reiche als ein solches Prinzip nicht aus. Das Problem der Allgemeinheit der *Jikaku* wurde oben bereits erwähnt: ein die Geschichte bestimmendes Selbstbewusstsein könne ihr Prinzip nur aus ihrer

⁶²⁵ Ebd.

⁶²⁶ THZ IV, S. 311.

⁶²⁷ NKZ IV, S. 314, zit. in THZ IV, S. 316.

⁶²⁸ THZ IV, S. 316.

„Allgemeinheit“ gewinnen, Allgemeinheit sei aber erst durch das Selbstbewusstsein gegeben. Nishidas Bestimmung des Selbstbewusstseins ist zirkulär und gewinnt ihren Boden nur aus der Behauptung, dass Geschichte „irrational“ sei.

Doch wie steht es mit der von Nishida geschätzten Idee geschichtlicher Irrationalität? Tanabe stellt fest, dass auch diese an ihren eigenen Voraussetzungen zu Grunde geht. Denn es sei das Negationsprinzip, das sich nicht in die geschichtliche Irrationalität auflösen lasse:

Das sich im Grund (*konte* 根底) der Geschichte als wirkender Ursprung (*kongen* 根源) befindende Prinzip der Irrationalität muss gegenüber dem Selbstbewusstsein des absoluten Nichts bis zum Letzten das Negationsprinzip sein. Solange aber das Selbstbewusstsein des absoluten Nichts die Geschichte als Vermittlung des Wirkenden in sich umfasst, ist es in Wirklichkeit kein absolutes Selbstbewusstsein und solange es ein wahres absolutes Selbstbewusstsein sein soll, entsteht die Schwierigkeit, dass Geschichte und Tat nicht in dieses integriert werden können.⁶²⁹

Hat die Geschichte als Vermittlungsinstanz eine als Negationsprinzip verstandene Irrationalität und „umfasst“ das absolute Selbstbewusstsein diese, kann es nicht mehr als „absolut“ gedacht werden, denn es enthält hier bereits seine eigene Negation. Entweder geschichtlich gedachte Irrationalität lässt sich nicht durch das Selbstbewusstsein vereinnahmen oder das Selbstbewusstsein ist nicht absolut. Eine dritte Möglichkeit sieht Tanabe nicht. Grundsätzlich steckt in dieser Kritik aber auch die Annahme, dass es Nishida an einem fundierten Negationsprinzip fehle. Indirekt setzt Nishida dieses bereits voraus, wenn er die geschichtliche Noema als „unerreichbar“, „nicht ausdrückbar“ versteht.

Werde Irrationalität als reine Positivität gedacht, widerspreche es also dem Prinzip der Unerkennbarkeit des geschichtlichen Inhalts der Noesis, denn dann müsste es erkennbar, klar und verifizierbar sein. Doch eine als Negation gedachte Irrationalität kann sich das absolute Selbstbewusstsein nicht einverleiben, ohne an ihm als Absolutes zugrunde zu gehen. Anders gesagt, das Negationsprinzip als solches widersteht der Vereinnahmung durch das Selbstbewusstsein schon strukturell:

Das, was der vollständigen Vereinnahmung (*tsutsumareru to iu koto* 包まれるということ) der geschichtlichen Irrationalität durch das letzte Allgemeine des Selbstbewusstseins widersteht, nimmt seinen Ursprung im Negationsprinzip.⁶³⁰

Daher spricht Tanabe auch vom „Schattendasein“ (*kage no sonzai* 影の存在) geschichtlicher Irrationalität, das sie entgegen Nishidas eigener Behauptung in seinem Denken friste. Ein Selbstbewusstsein des absoluten Nichts, das sein eigenes Prinzip nicht in der Negation fundiert, könne nicht als ein Allgemeines bestimmt sein.⁶³¹ Stattdessen müsse das „Bewusstsein überhaupt“ unter die geschichtliche Systematik gefasst sein. Nicht das Selbstbewusstsein des absoluten Nichts enthalte das Handlungsallgemeine, sondern das Handlungsallgemeine reflektiere (*utsusu* 映す) das Selbstbewusstsein des absoluten Nichts, und auf Grund dessen sei es das Negationsprinzip, das das „Letzte“ in sich fasse. Hier werde die Geschichte

⁶²⁹ THZ IV, S. 318.

⁶³⁰ Ebd., S. 326.

⁶³¹ Ebd., S. 324.

rationalisiert. Tanabe will also weitaus mehr sagen, als dass Nishidas Bestimmung des Selbstbewusstseins als Allgemeines sich relativiere: das Negationsprinzip mache die Existenz des Allgemeinen erst möglich. Es seien die „Reflexionskategorien“ (wörtlich: „Die reflexiven Bereichskategorien“ (*hanseiteki ryôiki hanchô* 反省的領域範疇), die im Bereich der Erkenntnis die geschichtliche Rationalität ausdrückten. Bekannterweise ist die Negation in den Reflexionskategorien bereits „reflektiert“, eingegangen. Nishidas „intelligibles Selbstbewusstsein“ müsse aber genau wie dieses den Geltungsbereich der Geschichte anerkennen. Nishida versäume dieses und damit auch die Bedeutung der Geschichte, so Tanabe.

Für Tanabe ist die Struktur der Geschichte durch die Idee vorgegeben. Es komme allein darauf an, sie so zu bestimmen, dass das intelligible Allgemeine nicht durch sie begrenzt sei, sondern sie auch *begreifen* könne. Damit hebt Tanabe Nishidas Unerkennbarkeits-Prinzip auf. Das Wahre, Schöne und Gute, das bei Nishida übergeschichtlich strukturiert sei, werde vielmehr erst aus der Geschichte heraus verstanden. Tanabes recht abstrakte Zuweisung einmal beiseite, sollte nicht unerwähnt bleiben, dass Nishida die seit ZnK sich durchhaltende positive Bestimmung der künstlerischen Intuition und des künstlerischen Ausdrucks das erste Paradigma ist, das gleich nach der Tanabekritik fällt; zu sehen ist das in Nishidas erster und einziger Reaktion auf Tanabe im Aufsatz *Der Bewusstseinsakt als Selbstbestimmung des Ortes* (*Basho no jikoteki gentei to shite no ishiki sayô* 場所の自己限定としての意識作用) (September 1930)⁶³², wo die Kunst erstmalig als ein mangelhaftes Derivat der Dialektik dargestellt wird. Bleibt noch die Religion. Muss am Ende gar davon gesprochen werden, dass Nishidas Denken, Tanabe zufolge, weniger als philosophisches, sondern eher als durch religiöse Elemente motiviertes System aufzufassen ist? Wenden wir uns der grundsätzlichen Kritik Tanabes zu.

2.2.3. Kritik an der „Religionisierung“ der Philosophie

Methodisch kritisiert Tanabe an Nishida primär das Fehlen begrifflicher Bestimmung. Sachlich geht Tanabes Kritik vor allem gegen die Konfundierung religiöser und philosophischer Motive, wie die folgende Darstellung der Kritik zeigt.

Tanabes Kritik an Nishidas „Religionisierung“ der Philosophie beruht auf zwei Eckpfeilern. Zum einen versteht Tanabe den grundsätzlichen Unterschied von Religion und Philosophie in der (Nicht)-Systematisierbarkeit der Religion. Jeder Versuch, ein „religiöses Selbstbewusstsein“ (*shûkyôteki jikaku* 宗教的自覚) philosophisch zu systematisieren, müsse scheitern. Zum anderen sei die Erklärung der religiösen Wahrheit zum Thema der Philosophie der Untergang der Philosophie als „philosophia“, es bliebe nur eine „sophia“ übrig. Dahinter steckt zum Einen Tanabes Annahme, dass Philosophie nicht allein durch Weisheit, sondern durch die „Liebe“ zur Weisheit vorangetrieben werde – eine zunächst nicht ausdrücklich gegen Nishida gewendete Kritik. Zum Anderen behauptet Tanabe, dass Nishidas Verständnis des Selbstbewusstseins des absoluten Nichts als religiöses Selbstbewusstsein eine „Gleichmachung“, „Gleichschaltung“ (*dôyô* 同様) der Philosophie als Ganze mit ihrem religiösen Einzelementen vorantreibe. Der religiöse Inhalt dürfe nicht durch die Philosophie legitimiert werden. Man muss hier klar sehen, dass Tanabe nicht gegen die

⁶³² In NKZ V, S. 69-92.

Religion argumentiert. Er plädiert lediglich für eine klare Unterscheidung beider Disziplinen, die er bei Nishida vermisst.

Die Religion sei demnach ein alle Bewegung in sich umfassender „absoluter Stillstand“, die Philosophie dagegen sei die Bewegung, die auf den Stillstand hinauswill.⁶³³ Dabei sei jedoch für die Philosophie der Stillstand stets nur ein vorläufiger, denn sie sei die stetige Bewegung. So habe sie der Religion die Vermittlungskategorie voraus, durch die sie sich selbst erhalten kann. Anders gesagt: denke man, dass die Religion sich als „übergeschichtlich-absolutes“ System konstituiere und die Philosophie sich als „geschichtlich-relatives“ untergeordnetes Element, und man davon ausginge, dass das Geschichtliche sich erst durch das Übergeschichtliche, das Relative erst durch das Absolute begründe, bliebe das System in sich statisch, denn eine Vermittlung des Absoluten könne nicht gedacht werden. So muss sich Tanabe zufolge umgekehrt das Übergeschichtliche auf dem Grund des Geschichtlichen formieren. Tanabe macht Nishida zum Vorwurf, genau dieses Verhältnis von Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit zu ignorieren. In einer „Religionisierung“ der Philosophie ginge dieser Unterschied unter.⁶³⁴ Daher wolle „die Philosophie qua Relatives gleichzeitig auf das Absolute hinaus, was der Grund für ihre wahrheitsliebende Bewegung ist.“⁶³⁵ Eine zur Religion gemachte Philosophie werde, sehe man dieses nicht ein, zu einer „mangelhaften Kopie“ der Religion.

Das wirkliche Problem bestehe aber in der Nichterfüllbarkeit des Selbstbewusstseins absoluten Nichts als *philosophisches* Prinzip.

Das Selbstbewusstsein des absoluten Nichts kann nur als ein religiöses Erlebnis akzeptiert werden, wenn es sich in einer wie auch immer beschaffenen Realität zeigt; als philosophisch-systematisches Prinzip, das als Standpunkt der mannigfaltigen Wirklichkeit das Totale (*zentai* 全体) organisiert, jedoch gar nicht.⁶³⁶

In Wirklichkeit sei aber auch das religiöse Erlebnis etwas anderes als das Selbstbewusstsein absoluten Nichts. Es sei die „Rationalisierung des Irrationalen, die Valuierung (*kachika* 価値化) des Anti-Werts“, die sich in einem über-rationalen, dem Wert erhabenen Selbstbewusstsein konstituiere.⁶³⁷ Das religiöse Erlebnis konstituiere sich nicht in einem als Nichts gedachten Selbstbewusstsein, in dessen Abstraktheit Irrationalität und Anti-Wert bloß zu „nichts“ verkämen. Die Philosophie müsse ihren eigenen Standpunkt als Standpunkt der Standpunkte stets vervollkommen. Die „Verabsolutierung“ führe dagegen zum Stillstand und Tod der Bewegung.

Es muss als ironisch angesehen werden, wenn Tanabe, der Nishidas System nur als religionsphilosophisches Derivat anerkennt, zum Ende seiner Kritik hin selbst einen priesterlichen Ton anschlägt:

Die Philosophie bewahrt einen Standpunkt der Unabgeschlossenheit und wohnt (*sumu* 住む) in der Grenzbeziehung einer unendlich reflektierten Bewegung, die zum Absoluten geht; aber ist nicht im Gegenteil in der Tat (*kô* 行為) dieser „unvollkommenen“ freien Stelle (*ketsugeki* 欠隙) die Kraft eines Lebens beherbergt, die in der Realität ihren Platz hat?⁶³⁸

⁶³³ THZ IV, S. 311.

⁶³⁴ Ebd.

⁶³⁵ Ebd.

⁶³⁶ Ebd. S. 312, Z. 12 ff.

⁶³⁷ Ebd., S. 315.

⁶³⁸ Ebd., S. 328, Z. 8-10

Neben Tanabes frommem Ton ist der Impetus des von ihm Intendierten klar. Gerade dort, wo Philosophie nicht fordert, als das Letzte zu gelten, das unterschiedslos alle Bestimmungen in einer der Realität erhabenen, weil sie fundierenden Entität – dem sich als Nichts sehenden Selbstbewusstsein – in sich schließt, entwickelt sie erst ihre besondere Dignität. So muss gegenüber einer religionisierten Philosophie Widerspruch erhoben werden. Tanabe stellt sich hier ausdrücklich auf die Seite Kants. Nishida wird kurze Zeit später, in einem an seinen Schüler und späteren Existenzphilosophen Mutai Risaku 務台理作 (1890-1974) adressierten Brief vom Juni 1930 behaupten, dass Tanabe seine Gedanken nicht genügend verstanden habe und noch sieben Jahre später, wiederum in einem Brief an Mutai, Tanabe konzedieren, er habe sich nicht vom Standpunkt Kantischer Erkenntnistheorie lösen können.⁶³⁹ Eine „Unterweisung“ Tanabes bleibt jedoch aus.

Gleichzeitig muss jedoch auch gesehen werden, dass Tanabes Kritik zwar auf fruchtbaren Boden fällt, doch weit davon entfernt ist, einen aufklärerischen Habitus in Nishidas System zu implementieren. Hier muss eine Anmerkung zu Tanabes eigener philosophischer Entwicklung erlaubt sein: mehr noch als Nishida versteigt Tanabe sich ab Mitte der 30er Jahre mit seiner *Logik der Spezies* (*Shu no ronri* 種の論理), auf die *Logik der sozialen Existenz* (*Shakai sonzai no ronri* 社会存在の論理) (1934-35) und *Die Logik der nationalen Existenz* (*Kokkateki sonzai no ronri* 国家的存在の論理) (1939) folgt, zu einem metaphysisch abgeleiteten Ultrationalismus, in dem die Religionisierung der Philosophie durch eine Quasi-Religionisierung der Nation ersetzt wird, die ihm als „die absolute Manifestation der Inkarnation Buddhas“⁶⁴⁰, das „einzig Absolute auf der Welt“ sei.⁶⁴¹ Tanabes mit Nishida durchaus vergleichbare metaphysische Borniertheit muss ebenso wie bei diesem im Fehlen des materialistischen Gegengewichts in der logischen Erkenntniskritik gesehen werden: die Verabsolutierung begrifflichen Denkens allein schützt nicht vor den „Partikularitäten“ des absoluten Geistes. Es ist allerdings Nishidas Denkerische Entwicklung, die hier thematisiert wird, welche weiter textnah und begriffskritisch verfolgt werden soll.

3. Die Geburt des *Homo exterior*

Zwischen 1931 und 1932 entstehen diejenigen Texte in Nishidas umfangreichem Oeuvre, die den Schritt von der Welt des fließend-inneren Lebens des Selbstbewusstseins (*Jikaku*) zur „geschichtlichen Welt“ des Selbstbewusstseins und zur

⁶³⁹ In Brief Nr. 1339 vom 12.06.1930 heißt es: „Ich kann dieses Begehren nach einer sich auf die Gelehrtenwelt erstreckenden Hochstimmung, die in Tanabe-kuns Aufsatz zu einer wahrhaft angriffslustigen Haltung wird, kaum ertragen. Wäre es nicht so, gäbe es womöglich keinen wissenschaftlichen Fortschritt in unserem Land. Meiner Meinung nach hat Tanabe-kun jedoch noch immer weder meinen Standpunkt noch mein grundlegendes Denken verstanden. Es macht von nun an keinen Sinn, ihm zu antworten. Stattdessen sollte ich schnellstens meine Gedanken klären und niederschreiben. Zunächst erscheint derweil in der nächsten Ausgabe von *Shisō* der Aufsatz *Der Bewußtseinsakt als Selbstbestimmung des Ortes*, den ich Dich bitten würde zu lesen.“ NKZ XX, S. 399-400. Am 22.11. 1937 (Brief Nr. 2631) schreibt Nishida an Mutai: „Tanabe-kuns Diskussion (*rongi* 論議) mag zwar akkurat (*seimitsu* 精密) sein, aber sie bleibt abstrakt und kann sich, wie auch immer man es betrachtet, vom Standpunkt Kantscher Erkenntnistheorie nicht lösen und in die geschichtliche Welt eintreten.“ NKZ XXII, S. 91.

⁶⁴⁰ Siehe M. Cestari, „The individual and individualism in Nishida and Tanabe“, Cestari (2008), S. 67.

⁶⁴¹ Ebd.

Kultur, vom *Homo interior* zum *Homo exterior*, markieren. Dabei konfundiert Nishida seine Selbstbewusstseinsphilosophie des Inneren mit seiner Auffassung des geschichtlichen, „körperlichen“ Menschen und überträgt die Formen des Selbst auf die Formen von Geschichte und Kultur. Woo-Sung Huh hat in seinem Aufsatz über den „philosophic turn“ bei Nishida dieselbe Beobachtung gemacht, die Frage nach Grund und Motiv allerdings nicht vertieft (Huh 1990). Eine systematische Analyse in Kapitel IV soll zeigen, wie durch die seinem Denken zu Grunde liegende Annahme eines hypertrophen Idealismus die problemlose Übertragung des „Inneren“ auf das „Äußere“ gelingt; vorgängig wäre die Darstellung dieser Übertragungsleistung zu zeigen, die hier nun erfolgt.

Die die Wende in der 1932 erschienenen Aufsatzsammlung *Die selbstbewusste Bestimmung des Nichts* (*Mu no jikakuteki gentei* 無の自覚的限定) repräsentierenden Texte „Das, was ich die selbstbewusste Bestimmung des absoluten Nichts nenne“ (*Watakushi no zettai mu no jikakuteki gentei* 私の絶対無の自覚的限定というもの) (Februar/März 1931)⁶⁴², „Die Selbstbestimmung des ewigen Jetzt“ (*Eien no ima no jikogentei* 永遠の今の自己限定) (Juli 1931)⁶⁴³, „Das Zeitliche und das Nichtzeitliche“ (*Jikanteki naru mono oyobi hijikanteki naru mono* 時間的なるもの及び非時間的なるもの) (September 1931)⁶⁴⁴, sowie „Eigenliebe, Nächstenliebe und Dialektik“ (*Jiai to ta'ai oyobi benshōhō* 自愛と他愛及び弁証法) (Februar/März 1932)⁶⁴⁵ sind nicht die einzigen in dieser Zeit Nishidas Positionsveränderung markierenden Aufsätze. Zusammengefasst erst 1937 unter dem Titel „Fortsetzung zu Denken und Erleben“ (*Zoku shisaku to taiken* 続思索と体験) erschienen, müssen auch die in einzelnen, meist von Iwanami herausgegebenen Heften publizierten Essays „Das Studium des Menschen“ (*Ningengaku* 人間学) (August 1930)⁶⁴⁶, „Die Hegelsche Dialektik von meinem Standpunkt aus gesehen“ (*Watakushi no tachiba kara mita Hēgeru no benshōhō* 私の立場見たからヘーゲルの弁証法) (Februar 1931)⁶⁴⁷ und „Geschichte“ (*Rekishi* 歴史) (August 1931)⁶⁴⁸ als Nishidas wesentliche *turn*-Texte gelten. Man weiß nicht, warum Nishida 1937, 22 Jahre nach Erscheinen von *Denken und Erleben* eine Fortsetzung herauszugeben für nötig hielt, zumal man eine inhaltliche Kontinuität vermisst. Hinweise mögen die Kommentare Nishidas geben, wie sie in der Neuausgabe von 1937 seine zwischen 1930 und 1931 entstandenen Texte in ihrer Relevanz für sein „heutiges Denken“ zu relativieren suchen. So sei der in „Das Studium des Menschen“ vertretene Geschichtsbegriff, der noch gegenüber dem intuitionistischen der Augustinischen triadischen Theologie abgewertet wird, „gewöhnlich“ (*futsū* 普通). Nishida bemängelt, er habe die Geschichte mit dem „inneren Menschen“ kontrastiert, und diesen, nicht die Geschichte, als „konkret“ gewürdigt:

Aber heute denke ich nicht mehr in diesem Sinne. Das „innere Selbst“ existiert in der geschichtlichen Welt. Schriebe ich nun hiernach einen Aufsatz mit dem Titel *Das Studium des Menschen*, so fiel er außerordentlich anders aus. Der Mensch ist geschichtlich; er ist ein

⁶⁴² In NKZ V, S. 93-142.

⁶⁴³ In NKZ V, S. 143-182.

⁶⁴⁴ In NKZ V, S. 183- 204.

⁶⁴⁵ In NKZ V, S. 205-234.

⁶⁴⁶ In NKZ VII, S. 225-235.

⁶⁴⁷ In NKZ VII, S. 262-277.

⁶⁴⁸ In NKZ VII, S. 236-261.

kreatives Element (*sôzôteki yôsô* 創造の様相) in der kreativen Welt. Der in *Über die Dreieinigkeit* repräsentierte Menschheitsbegriff Augustinus' ist das Menschenbild, das Menschen von der Perspektive des transzendenten Gottes sieht; viel eher müsste man das Menschenbild als Studium des geschichtlichen Menschen neu überdenken. Ich denke, als ich diesen Essay schrieb, lag mein Schwerpunkt noch auf dem „inneren Menschen.“⁶⁴⁹

Auch im ebenfalls 1937 verfassten Nachwort zur *Hegelschen Dialektik*, wie ich den Aufsatz der Kürze halber nennen möchte, beklagt Nishida sein ungenügendes Verständnis Hegels in den frühen 30er Jahren, das er sich aus dem „Zeitgeist“ der Aufsätze von *Die selbstbewusste Bestimmung des Nichts* selbst zuzuschreiben habe, Repräsentant eines „unvollständig-abstrakten“ Denkens. Nishida befasste sich im Zuge der Tanabe-Kritik vermehrt mit Hegel, wie die Auseinandersetzung mit dem Dialektikbegriff zeigt, die er als „diskontinuierliche Kontinuität“ mit eigener Begrifflichkeit auszustatten versucht. In diesem im Februar 1931 entstandenen Aufsatz geht es ihm wie so oft um Standortbestimmung seines Verständnisses des absoluten Nichts als das „konkrete Leben“, das von Hegels prozessualer, abstrakt-allgemeiner Logik unterschieden werden müsse. Die wahre Selbstbestimmung des Allgemeinen, das Hegelsche konkrete Allgemeine, sei der „innere Zusammenhang“ des Selbstbewusstseins in seiner noetischen Ausrichtung. Das sei „wahre“ Dialektik.⁶⁵⁰

Hier versucht Nishida auch eine Neubestimmung der Irrationalität, die er nicht mehr eng als das Unerkennbare definiert. Sie wird nun als „Tatsache, die die Tatsache selbst bestimmt“ (*jijitsu ga jijitsu jishin wo gentei suru* 事実が事実自身を限定する), „Gegenwart, die die Gegenwart selbst bestimmt“ (*genjitsu ga genjitsu jishin wo gentei suru* 現実が現実自身を限定する), „Wirklichkeit, die die Wirklichkeit selbst bestimmt“ (*jitsuzai ga jitsuzai jishin wo gentei suru* 実在が実在自身を限定する)⁶⁵¹ gefasst und als in ihrem Inneren zutiefst irrationale Idee verstanden. Nishida spricht der Idee jegliche Teleologie und Rationalität ab, wendet sie damit einerseits gegen Hegel, lässt sich andererseits so aber auch auf eine Diskussion des Idee-Begriffs ein, die nun nicht mehr zu den zu vernachlässigenden Aspekten der Selbstbewusstseins-Rhetorik gehört. Die Idee interpretiert Nishida zwar anders als Hegel – Nishida ist in dieser Zeit vornehmlich von der Geschichtslehre Leopold von Ranke (1795-1886) geprägt, der sich als ausdrücklicher Gegner Hegels versteht –, gesteht ihr aber Daseinsberechtigung zu. Im Hintergrund der Vernunft und gegen die Natur wird hier auch zum ersten Mal Geschichte als eigenständige Instanz gedacht.

An dieser Stelle sei an das Vorwort der Neuauflage von *ZnK* aus dem Jahre 1936 erinnert, das auch deutliche Spuren von Nishidas Umdenken und der Ablehnung seiner früheren Bewusstseinsphilosophie aufweist. Nishida sieht 1936 die Position aus *ZnK* als „psychologistisch“ – dann jedoch, wie um den theoretischen Überbau aus demselben Werk in die neue Philosophie des geschichtlichen Menschen hinüberzuretten, legt er fest:

Die Welt der unmittelbaren Erfahrung und die Welt der reinen Erfahrung, wie sie in diesem Buch erörtert wird, denke ich heute als die Welt der geschichtlichen Realität. Die Welt der

⁶⁴⁹ NKZ VII, S. 234-235.

⁶⁵⁰ NKZ VII, S. 271.

⁶⁵¹ Alle Wendungen: NKZ VII, S. 272.

handelnden Anschauung (*kôiteki chokkan* 行為的直観) und die Welt der Poesis ist genau das, was die Welt der reinen Erfahrung eigentlich ist.⁶⁵²

Nishida sucht nun eine neue Bühne für die Austragung seines identitätsphilosophischen Schauspiels auf. Auf dieser wird nun das zwischen 1911 und 1931 im Selbstbewusstsein sich Abspielende im Rahmen von Geschichte, Handlung und Akt reinszeniert. So konkretisiert Nishida im Jahre 1940 die Idee des (absoluten) Nichts, indem er sie auf die Geschichte des japanischen Kaiserhaus anwendet: „In der Geschichte unseres Landes war das Kaiserhaus immer das Sein des Nichts, die widersprüchliche Selbstidentität.“⁶⁵³ Jedoch werden beide Ebenen, sowohl die Bewusstseinsphilosophie, als auch die geschichtliche Welt, von ontologischen Kategorien zusammengehalten. Huh, der dieselbe Diagnose macht, spricht in diesem Zusammenhang von einem „Kategorienfehler“.⁶⁵⁴ Um die Übertragungsleistung der Konstanten der Selbstbewusstseinsphilosophie auf die „Geschichte“ aber im Einzelnen nachzuvollziehen, muss bei Nishidas Versuch, jene in Abrede zu stellen, aber genau gefragt werden, was an ihre Stelle tritt. Zunächst scheint es nämlich, er würde er die Begriffe des *Jikaku*, der Noesis etc. von nun an rundheraus und der Sache nach ablehnen. An ihre Stelle treten Begriffe wie die „gesellschaftliche Bestimmung“ (*shakaiteki gentei* 社会的限定), die „Selbstbestimmung des ewigen Jetzt“ (*eien no ima no jiko gentei* 永遠の今の自己限定), die „Handlung“, die Dialektik von Allgemeinem und Besonderen usw., die ebenso wenig bestimmt und erklärt werden wie die Begriffe seiner Philosophie des *Homo interior*. Sie weisen einen immensen Abstraktionsgrad auf, der heikel für die angebliche Konkretion ist, die Nishidas Denken seiner Selbstauskunft zufolge erfahre. Der Text *Geschichte*⁶⁵⁵ (August 1931) verdeutlicht dieses, und im Nachwort aus der Neuauflage von 1937 gibt Nishida zu verstehen:

In diesem Aufsatz wird unser Selbst bereits in der geschichtlichen Welt gedacht. Aber dass die Basis der geschichtlichen Welt wiederum im Selbstbewusstsein (*jikaku* 自覚), der Liebe oder einfach in den noetischen Dingen gesehen wird, war wohl in dieser Zeit unvermeidlich. Dieser Gedanke war zwar kein Fehler, kann aber dem Abstrakten nicht entkommen. Darüberhinaus ist die gesellschaftliche Bestimmung hier mit einem gewöhnlichen Denken nicht zu verstehen. Wie ich später sage, hat die gesellschaftliche Bestimmung die Bedeutung, die Selbstbestimmung des ewigen Jetzt, die die Basis der Geschichte ist, als dialektische Selbstidentität von individueller Bestimmung und allgemeiner Bestimmung gedacht zu werden. Der Hintergrund dieses Aufsatzes bildet die Entstehungszeit von *Die selbstbewußte Bestimmung des Nichts*.⁶⁵⁶

Ausdrücklich distanziert sich Nishida vom Selbstbewusstsein (*Jikaku*) als dem alles in sich Umfassenden. Das muss als eindeutige Neubewertung seiner früheren Ideen aus „Ort“ und den „Zusammenfassenden Erklärungen“ gewertet werden. In *Geschichte* bahnt sich bereits der Primat der Handlung und der „Geschichte“ vor dem Ausdruck und dem *Jikaku* an, der ab 1934 in Nishidas Theorie der „handelnden

⁶⁵² „Vorwort zur Neuausgabe“ (Han wo aratani suru ni atatte, 版を新たにする当たって), NKZ I, S.3, Elberfeld (1999a), S. 22-23.

⁶⁵³ NKZ IX, S. 49. Dazu mehr in V.2.

⁶⁵⁴ Huh (1989), S. 1.

⁶⁵⁵ Ich behalte die kursive Schreibweise des Aufsatztitels bei, um ihn im Schriftbild besser vom Begriff „Geschichte“ absetzen zu können.

⁶⁵⁶ NKZ VII, S. 261.

Anschauung“ (*kôiteki chokkan* 行為的直観) zu einer Identität der Gegensätze von Individuum und Gesellschaft, Subjekt und Umwelt, Einzelem und Allgemeinem in der „geschichtlich-schöpferischen Welt“ verdichtet wird. Nishida geht es um das „Konkrete“: „Auch wenn die Phänomenologie behauptet, sie spreche über Konkretes, so muss die wirklich konkrete Phänomenologie eine Phänomenologie der geschichtlichen Realität sein.“⁶⁵⁷ Dass die Phänomenologie der geschichtlichen Realität bei Nishida sich in der Sache kaum als Konkretes erweist und entgegen der Rhetorik mit der Selbstbewusstseinsphilosophie verhaftet bleibt, will die Darstellung der Wende bei Huh Woo-Sung zeigen.

3.1. Die Wende nach Huh Woo-Sung

Huh Woo-Sung hat mit seiner Dissertation *A Critical Exposition of Nishida Philosophy* (1989) und seinem wichtigen Aufsatz „The philosophy of history in the ‚later‘ Nishida: A philosophic turn“ (1990) nicht nur entscheidende Impulse für die vorliegende Untersuchung geliefert, sondern steht mit seiner These einer Unterteilung des Nishidaschen Schaffens in zwei Phasen, die er im Turn vom *Homo interior* zum *Homo exterior* begründet, allein auf weiter Flur. Andere, wie Elberfeld oder Kobayashi, sehen die zwei Phasen in Nishidas Denken zwar, begründen aber die letztere Phase nicht aus der ersteren.⁶⁵⁸

Tanabe stellt der Ungenügendheit der Selbstbewusstseins- und Noesis-Philosophie Nishidas mit seiner Kritik ein öffentliches Zeugnis aus. Sie besteht wesentlich auch in dem von Nishida nicht geleisteten Geschichtsbegriff. In seiner Reaktion, den Geschichtsbegriff nun in sein System zu integrieren, bleibt Nishida jedoch methodisch konsequent mit seinem intuitionistischen Identitätsdenken verhaftet, das „geschichtliche Tatsachen“ als Phänomene eines einheitlichen Selbstbewusstseinsphänomens denkt.

Wie oben bereits angedeutet, behauptet Huh, dass Nishidas Philosophie als Ganze einen Kategorienfehler aufweise, die der direkten Identifikation der Formen des Historisch-Politischen mit den Formen des Selbstbewusstseins geschuldet ist. Huh:

Nishida's extension of ontological operators to his historical-political thinking, or his assertion of a direct union of self-consciousness and the historical world, is seen as fundamentally inappropriate. It fails to appreciate the incompleteness of a historical epoch and the culpability of the state. I call this union a category mistake, since acts of self-consciousness and a historical epoch are not similar enough to be treated by similar ontological operators.⁶⁵⁹

Inwiefern der These Huhs ausdrücklich zugestimmt werden muss, soll sich in diesem und im nächsten Abschnitt (III. 3.2.) durch eine genauere Untersuchung der Wende zum Historischen bei Nishida erweisen. Wie genau zeigt sich Huh zufolge Nishidas Abkehr vom *Homo interior* hin zum *Homo exterior*?

⁶⁵⁷ NKZ VII (1966), S. 4, Elberfeld (1999a), S. 59

⁶⁵⁸ Huh wendet sich dagegen explizit gegen die Interpretation D. Dilworths, der in Nishidas Denken eine soteriologisch-religiöse Kontinuität sieht, ohne der Eigenständigkeit des Politisch-Historischen eine maßgebliche Rolle zuzusprechen. Begründet wird dieser Vorwurf aus den stark tendenziösen und interpretierend eingreifenden Übersetzungen der Nishidaschen Werke durch Dilworth. Siehe Huh (1990), S. 372-373.

⁶⁵⁹ Huh (1989), S. 1.

In seinem Aufsatz „The philosophy of history in the ‚later‘ Nishida: A philosophic turn“ verweist Huh auf einen frühen Brief Nishidas von 1896, in dem dieser von der vergänglichen Welt (*ukiyo* 浮き世) spricht, die er als lästig empfindet und der er mit einem Rückzug auf das innere Selbst, nicht zuletzt durch Zen-Meditation, antwortet.⁶⁶⁰ Das eigene Selbst sei der einzig verlässliche Grund, der einzige unbeugsame „Fels in der Brandung“ in einer Welt voller äußerer Enttäuschungen, die die „reale Welt“ mit sich bringe. Ob dies tatsächlich als Grund für die Beschäftigung Nishidas mit Bewusstseinsphilosophie gewertet werden muss, möchte ich bezweifeln; Huhs Bewertung und Interpretation von Nishidas schließlicher „Rückkehr“ zu der Welt, die er einst als „vergänglich“ bezeichnet hatte, halte ich für aufschlussreicher. Die einst als vergänglich erachtete Welt erhält eine volle ontologische Realität in der Phase zwischen 1931 und 1932:

By virtue of this philosophy of history, Nishida is going to return to the world he once deserted and called transitory. But this time, the transitory world does not remain transitory. It takes on full reality and becomes as divineline as an individual act of self-consciousness. His returning to *ukiyo* is possible only after this world is secured as an ontologically real world or religious world by the application of the forms of self-consciousness. In that newly born world, there is an almost perfect harmony or unity between individuals and state, in a way similar to Hegel's argument in Reason in History. Hence, the state becomes the divine Idea as it exists on earth.⁶⁶¹

Wie entwickelt Nishida nun aus dem Gedanken eines sich in seinem eigenen Selbst sehenden Ich⁶⁶² eine identitätsphilosophische Staatstheorie, die ihre realen Ausformungen in Geschichte, Epoche bzw. Zeitgeist, Gesellschaft und sogar in der „Art“ (*shu* 種) hat?

In *Geschichte* kann man in der Tat den ersten Keimling erkennen, der sich zu einer auf die Philosophie des Selbstbewusstseins gestützten Geschichtshermeneutik entwickeln wird, zu deren theoretischem Zentrum Nishida ab 1937/38 den japanischen Staat bestimmt. In diesem Sinne gibt es bei Nishida auch keine politische Theorie oder Staatstheorie. Die objektive Welt wird in die Idealität seiner *Jikaku*-Philosophie aufgehoben; auch ein Grund dafür, dass der Begriff prästablierter Harmonie zum Ende seiner Schaffenszeit eine immer wichtigere Rolle spielt.⁶⁶³ Nishidas späte Ideen zur Selbstbewusstseinsproblematik lassen sich nach Huh folgendermaßen zusammenfassen: das *Jikaku* sei 1). aktiv und selbstbestimmend, 2). selbsterkennend, woraus folgt, dass es 3). selbst-intentional sei und die Husserlsche Vorstellung von Intentionalität abgelehnt werde. 4). Sei das *Jikaku* in einem dezidierten Sinne zeitlich, nämlich als Selbstbestimmung des absoluten Jetzt, oder als „diskontinuierliche Kontinuität“ (*hirenzoku no renzoku* 非連続の連続). Hier verorte Nishida sich erstmals gegen Bergsons reine Dauer, die den Aspekt der Negation, des „wahren Todes“, in

⁶⁶⁰ Huh (1990), S. 352-353, NKZ XVIII (1966), S. 41.

⁶⁶¹ Huh (1990), S. 353.

⁶⁶² Diese „dreifaltige Struktur“ des Selbstbewusstseins – „sich“, „in sich selbst“, „selbst sehend“ – sieht auch Huh: „The complete form of self-consciousness is ‘self’s seeing itself in itself’ which involves three moments: ‘seeing’, ‘itself’ and ‘in itself’. ‘Seeing itself in itself’ is deemed religious salvation [...]“ Huh (1990), S. 345.

⁶⁶³ Nishida selbst erläutert seine Vorstellung des Staates erst in den Texten Ende der 30er, Anfang der 40er Jahre, darunter *Das Problem der Staatsräson* (*Kokka riyû no mondai* 国家理由の問題 (1941) in NKZ IX, S. 301-356. Auch hier bleiben politiktheoretische Erörterungen der Art, wie man sie aufgrund des Titels vielleicht erwarten würde – etwa über die legislative, exekutive und judikative Gewaltenteilung in einem (Ideal-)Staat – ausgespart.

seiner schöpferischen Lebensphilosophie unterbestimmt habe. Auch das Räumliche greift bei Bergson zu kurz, wie Nishida meint.⁶⁶⁴ Der Gedanke der Diskontinuität, den Nishida bei Bergson vermisst, wird allerdings in *Geschichte* beibehalten und vehement vertreten, worauf ich in der Textanalyse zurückkommen werde (III. 3.2.2.). Eine weitere Idee aus der Spätphase der Nishidaschen Selbstbewusstseinsphilosophie sei das sich 5). zu „the most important logical apparatus in Nishida’s philosophy“ entwickelnde Einzelne-zugleich-Viele (One-qua-Many), die Logik des Eines-zugleich-Vieles (*ichi-soku-ta* 一即多). Sie bilde den logischen Apparat in Nishidas *Welt als dialektisches Allgemeines* (*Benshōhōteki ippansha toshite sekai* 弁証法的一般者として世界) (1934).⁶⁶⁵ Weitere Aspekte der reifen Selbstbewusstseinstheorie seien hiernach 6). der emotionale Aspekt (Liebe) und 7). Die Religiosität. Mit der Wende zur Geschichte wird für Huh aber klar:

Self-consciousness is changed into historical self-consciousness, individual becomes historical individual, activity becomes historical activity, and place becomes historical or public place.⁶⁶⁶

Die Neubestimmung des Ortes ist jedoch Huh zufolge der wesentliche Austragungsort für Nishidas Umdenken nach 1931. Es sei der Begriff des Ortes, der eine neue Bedeutung erhalte: als geschichtlicher und als „öffentlicher Ort“ (*ōyake no basho* 公の場所) werde er direkt in den staatsideologischen Tennō-Diskurs integriert – schließlich bedeutet *ōyake*, ein Begriff, der mit „öffentlich“ oder „offiziell“ nur ungenau wiedergegeben werden kann, die Identifikation des Tennō mit allen öffentlichen, aber auch privaten Aspekten des japanischen Lebens.⁶⁶⁷ Seine Ubiquität ist in der Tat als Vorstellung von einem Staatsrepräsentanten in ausgezeichnetem Sinne einzigartig: der Tennō *repräsentiert* nicht Japan, sondern *ist* Japan und umfasst alle Aspekte des alltäglichen Lebens. Möglicherweise hat Nishida genau dieser Aspekt des Tennōismus fasziniert, weshalb der „Ort“ zum öffentlich-offiziellen, mit dem *objektiven* Glauben an die Gottgleichheit des Tennō einhergehender Ort bezeichnet wird. „Öffentlicher Ort“ wird in engem Zusammenhang mit dem geschichtlich-räumlichen Ort, sowie der eingangs erwähnten absolut-widersprüchlichen Selbstidentität (ein noch genauer zu betrachtender Begriff) diskutiert. Die Identifikation des „Öffentlichen“ als Tennō ist zudem eine feststehende, anerkannte Redeweise, da der Tennō nicht namentlich genannt werden darf. In einem 1941 veröffentlichten Text, den *Preliminarien zu einer Philosophie der Praxis* (*Jissen tetsugaku joron* 実践哲学序論) heißt es:

⁶⁶⁴ „[Das wahre Leben] ist nicht wie bei Bergsons schöpferischem Prozess eine kontinuierliche innere Entwicklung, sondern diskontinuierliche Kontinuität. Es ist das, was stirbt und so neu geboren wird.“ In „Ich und Du“ (*Watashi to nanji* 私と汝) NKZ VI (1966), S. 356.

⁶⁶⁵ NKZ VII (1966), S. 305-428.

⁶⁶⁶ Huh (1990), S. 357.

⁶⁶⁷ Der oft in linken Diskursen vertretene Ausspruch „Das Private ist politisch“ ist in Japan innerhalb der Tennōideologie für reaktionäre Sprechakte reserviert: im strengen Sinne gibt es kein Privates und Öffentlichkeit wird nicht durch den Bürger (*shimin* 市民), sondern durch den Tennō bestimmt. Hinzu kommt, dass die japanische Verfassung den Begriff des Bürgers im Sinne der Zivilgesellschaft nicht kennt. Der zivilgesellschaftliche Bürger wird durch den Volks- oder sich auf die ethische Zugehörigkeit beziehenden Staatsbürger ersetzt (*kokumin* 国民). Siehe zu dieser Problematik: Saitō Junichi 齊藤純一 *Kōkyōsei* 公共性 (Öffentlichkeit), Iwanami (2000) und Yamawaki Naoshi 山脇直司 *Kōkyōtetsugaku to ha nanika* 公共哲学とは何か (Was ist die Philosophie der Öffentlichkeit?), Chikuma Shinsho (2004). Ich danke Mai Aoki (Martin Luther-Universität Halle) für diesen Literaturhinweis.

Die widersprüchlich-selbstidentische absolute Gegenwart nenne ich Ort, welcher zugleich ein geschichtlicher Raum ist [...] im öffentlichen Ort qua *geschichtlichem* Ort formen wir die Dinge, was bedeutet, dass wir die Dinge im *geschichtlichen* Raum sehen.⁶⁶⁸

In Huhs Verständnis ist die Historisierung des Ortes nicht die einzige „Konkretisierung“, die sich in der späteren Philosophie Nishidas bemerkbar macht. In diesem Zusammenhang erfahre auch der Raum eine Neubestimmung.⁶⁶⁹ Der Raum verliere in Nishidas Spätphilosophie den abstrakten Charakter und werde zu einer konkreten, Ausdehnung bezeichnenden Räumlichkeit hypostasiert, die gerade auch für die geographische Lage Japans stehen könne.⁶⁷⁰ Die Logik des Raumes, wie die der Zeit, die sich in der offiziellen Formel des *Bansei ikkei* 万世一系 niederschlägt – der ununterbrochen-ewigen Reihe der göttlichen Herrschaft seit Urzeiten, ein Terminus, der auch von Nishida in seinen Spätschriften emphatisch verwendet wird – bekomme so in der Philosophie der Geschichte ein festes Fundament.

Auch der Zeitaspekt erfährt eine grundsätzliche Erweiterung:

Wenn Geschichte die Bestimmung des ewigen Jetzt ist, dann ist unser Selbstbewusstsein als Bestimmung des Nichts der ideelle Inhalt (*ideyateki naiyō* イデア的な内容), der in der geschichtlichen Bestimmung Epoche und Epoche miteinander vereinigt., d.h. der „Zeitgeist“ (*jidai no seishin* 時代の精神) [...] In *dieser* Epoche ist als das Absolute unser ganzes Leben zu sehen und zu bestimmen (*sono jidai, sono jidai ga zettai toshite soko kara zenjinsei to iu mono ga mirare, gentei serareiku no dearu* その時代、その時代が絶対としてそこから全人生というものが見られ、限定せられ行くのである).⁶⁷¹

Huh kommentiert: „In this passage, one of the forms of self-consciousness, the determination of the eternal now, is employed to explain ‚history‘ and ‚epoch‘. The ‚spirit of the epoch‘, previously rejected, is raised to full ontological status by the form of determination of the eternal now.“⁶⁷² Nicht nur wird der Zeitaspekt wie in den früheren Werken aus der Struktur des Selbstbewusstseins gewonnen, sondern in der Philosophie des „äußeren“ Menschen wird der Selbstbestimmung des ewigen Jetzt eine ontologische Priorität zugedacht, dessen inhaltliche Seite jetzt das *geschichtliche Selbstbewusstsein* ausmache. Darauf wird ebenfalls in III. 3.3.2. („Idee und Zeitlichkeit“) zurückzukommen sein.

Ein weiterer Transferprozess von Begriffen seiner *Homo interior*- auf seine *Homo exterior*-Philosophie kann beobachtet werden, so Huh. In *Über die Lebensphilosophie* (*Inochi no tetsugaku ni tsuite* 生の哲学について) (1932)⁶⁷³ werde der emphatisch verwendete Begriff der Unmittelbarkeit dem Kontext der Selbstbewusstseinsphilosophie enthoben und in den Geschichtsdiskurs überführt. Tatsächlich suggeriert Nishida

⁶⁶⁸ NKZ X (1966), S. 98. Hervorh. EL.

⁶⁶⁹ Huh (1990), S. 363: „In the philosophy of self-consciousness, the ‚spatial‘ is a metaphor which does not imply spatial extension. In philosophy of history, however, it refers not only to a logical character of absoluteness, but to extensive spatiality. It refers to a specific place, for example, Japan.“

⁶⁷⁰ Ich verweise auf *Das Problem der japanischen Kultur* (Nihon bunka no mondai 日本文化の問題, 1938 und 1940), der Japan als kulturell-geographischen Raum explizit thematisiert. Dazu mehr in V.2.

⁶⁷¹ NKZ VII, S. 251.

⁶⁷² Huh (1990), S. 354.

⁶⁷³ NKZ VI (1966), S. 428-451.

geradezu eine Intimität mit Geschichte, indem er sie mit dem persönlichen „Du“ (*nanji* 汝) identifiziert:

Wenn wir auf dem Standpunkt des handelnden Ich auf dem Grund unseres Selbst das Du sehen, das heißt das absolut andere als das Du sehen, dann sehen wir in unserem Selbst die Geschichte.⁶⁷⁴

Auch der transzendente Gott wird wie in früheren Werken abgelehnt, aber aus anderen Gründen: nicht, weil Gott in uns sei, sondern weil der neue Gott in uns als Geschichte verstanden werden müsse. Rankes Ausspruch von der Gottesunmittelbarkeit jeder Epoche – „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott“ – ist der hier auch bei Nishida programmatisch zu verstehende Satz, der in *Geschichte* eine tragende Rolle spielen wird. Bereits einige Jahre vor Nishidas expliziter Bezugnahme auf das realpolitische Geschehen mit dem Apparat seiner Identitätslogik des *Homo exterior* muss eine Phase des Sich-Losreißen von der Selbstbewusstseinsproblematik ausgemacht werden, die sich in einigen Texten des Übergangs niederschlägt. Außer in *Geschichte* findet sich ein Dokument dieses scheinbaren Abschieds von der Philosophie der Innerlichkeit auch in dem irreführend betitelten *Selbstliebe, Nächstenliebe und Dialektik* (*Jiai to ta'ai oyobi benshōhō* 自愛と他愛及び弁証法) (März 1932)⁶⁷⁵ – zeitlich also bereits ein Text *nach* der Wende – in dem sich der Primat des Historisch-Körperlichen gegenüber dem Geistig-Psychologischen, aber auch gegenüber dem Bewusstseinsbegriff überhaupt bemerkbar macht. Nicht nur distanziert sich Nishida hier für seinen kühlen Stil ungewöhnlich hitzig gegen die angeblichen Versuche der Physiologen, das „wahre“ Bewusstsein „in der Hirnrinde“ zu lokalisieren, sondern verortet unser „körperliches Selbst“ (*shintateki jiko* 身体的自己) in der geschichtlichen Welt, denn wir sind Nishida zufolge „Geschichtsmenschen“ (*rekishijin* 歴史人)⁶⁷⁶. Ein „sogenanntes Bewusstseins-Ich“ sei ohnehin nur etwas „Gedachtes.“⁶⁷⁷ Vielmehr besitzen wir als Geschichtsmenschen und als Freiheitsmenschen (*jiyūjin* 自由人) einen „geschichtlichen Körper“ (*rekishiteki shintai* 歴史の身体)⁶⁷⁸. In konkreter Bedeutung seien unsere Sinnesorgane „individuell“ und „geschichtlich“, worin die wahre Rationalisierung des Irrationalen liege.⁶⁷⁹ Die geradezu entrüstete Ablehnung eines den Menschen als Geist, Bewusstsein und reine Spiritualität verstehenden Menschenbildes – ein Menschenbild, das Nishida selbst in ZnK, aber auch darüber hinaus vertreten hatte! – wird unmissverständlich klar. Der „neue Mensch“ ist bei Nishida der Mensch der Geschichte.

3.2. *Geschichte (Rekishi 歴史) (1931) – Annäherung an eine Hermeneutik des Geschichtsmenschen*

Bis zu den sich in *Fortsetzung zu Denken und Erleben* versammelten Texten hatte das intuitive „Fließen des inneren Lebens“ bei Nishida eine eindeutige ontologische

⁶⁷⁴ Ebd., S. 444.

⁶⁷⁵ NKZ V, S. 205-234.

⁶⁷⁶ NKZ V, S. 210.

⁶⁷⁷ Ebd.

⁶⁷⁸ Ebd., S. 230.

⁶⁷⁹ Ebd.

Priorität vor dem Geschichtlich-Gesellschaftlichen. Dieses wird nach 1931 allerdings zum primären Ort der Selbstbewusstseinsproblematik erklärt. Wichtig zu bemerken ist jedoch, dass diese Absetzbewegung rein äußerlich ist. Sie steht nicht für eine Wende zu einem etwa „materialistischen“, „konkreten“ Denken, sondern vertritt vehement die Integration der Philosophie der Geschichte in die Formen des Selbstbewusstseins. Indem Nishida sein abstraktes rhetorisches Werkzeug nach der Wende in Abrede stellt und sich auf den Weg macht, die „Dialektik“ von Einzelnem und Allgemeinem in der *Geschichte* zu evaluieren, sorgt er nicht etwa für eine Erhellung oder Konkretisierung – man erfährt wohl, wie oben bereits erwähnt, dass Geschichte irgend sei, aber nicht wie. Weiterhin bleibt die politische Dimension, die bei einer Exegese des Geschichtsbegriffs nahe läge, ausgeblendet. Vagheit bestimmt auch hier das philosophische Unternehmen Nishidas, wird jedoch nun auf einem neuen Feld ausgetragen: Selbstbewusstsein als das sich nichtend Sehende verstanden lässt keine Entwicklung zu, weder aus sich noch aus dem per se schon verunmöglichten Anderen. In *Geschichte* überträgt Nishida daher den „selbstbewussten Prozess“ auf das Verhältnis der Gesellschaft und der Geschichte.⁶⁸⁰

Man sollte vielleicht sagen, dass Geschichte ein das eigene Selbst ausdrückender selbstbewusster Prozess ist. Aber wenn das sich nichtend selbst Sehende (*mu ni shite jikojishin wo miru mono* 無にして自己自身を見るもの) unser wahres Ich ist, dann ist unser wahres Ich in der Geschichte; *unser wahres Selbstbewusstsein besteht in der Geschichte [...]*⁶⁸¹

Wie stark Geschichte das neue Feld seiner Ontologie des Selbstbewusstseins bestimmt, verdeutlicht auch folgende Aussage:

Daher werden wir in der geschichtlichen Welt geboren und sterben auch darin. Kein Held (*ijin* 偉人) kann der Tatsache entkommen, ein geschichtliches Produkt zu sein.⁶⁸²

In den einleitenden Zeilen zu *Geschichte* liefert Nishida einen Rundumschlag über allgemein bekannte, als Sternstunden in der Entwicklung der Wissenschaften geltende philosophiehistorische Momente: so begründete Aristoteles als „Vater der modernen Wissenschaft“ Wissen auf Erfahrung, stellte Newton mit seinem „Ich erfinde keine Hypothesen“ („Hypothesis non fingo“) den strengsten Begriff von Wissenschaft auf, wurde Kant durch Hume aus seinem „dogmatischen Schlummer“ geweckt und stellte sich daraufhin die dann zur „Revolution in der Denkweise“ führende Frage, wie reine Mathematik und Physik als Wissenschaften möglich seien.⁶⁸³ Nishida sieht sich nun in der Tradition dieser Sternstunden, wenn er sein Projekt als Frage nach der Möglichkeit der „Geschichte“ als Wissenschaft stellt: Kant habe eine Bestimmung der Geschichte als Wissenschaft unterlassen, weshalb nun ihm, Nishida, diese Aufgabe zufalle. Nishidas Frage lautet: mit welchen (natur-)wissenschaftlichen Paradigmen könne man Geschichte erklären? Dabei bezweifelt er die Möglichkeit, aus den bisherigen Methoden zur Erklärung von Phänomenen, die nur auf Erfahrung, aber auch auf bloßer Spekulation beruhen (wie die Weissagungen aus der chinesischen Junjû-Zeit [ca. 722-481 v. Chr.]), auf eine Regelmäßigkeit in der Geschichte schließen zu können. Gleichzeitig sucht Nishida nach einer Abgrenzung gegen die sich Ende des 19.

⁶⁸⁰ NKZ VII, S. 248 ff.

⁶⁸¹ Ebd., S. 248. Hervorh. EL.

⁶⁸² Ebd., S. 240.

⁶⁸³ Ebd., S. 236.

Jahrhunderts formierende Geschichtswissenschaft, in der „Dilthey hegelianisch“ und „Windelband kantianisch“⁶⁸⁴ dachten. Besonders gegen die Herausbildung hermeneutischen Denkens bei Dilthey ist Nishidas Geschichtsbegriff gerichtet: Das emphatische Verstehen von *Regelmäßigkeit* und *Zusammenhang* steht im schärfsten Kontrast zu dem von Nishida Intendiertem, sucht er ja nach einer Grundlage der sich in allen geschichtlichen Phänomenen und Ereignissen angeblich zeigenden Irrationalität und *Zusammenhanglosigkeit*. Der hermeneutische Zentralbegriff des Verstehens sei zwar ebenfalls für die Erklärung von Geschichte untauglich – soweit er als Auslegung begriffen werde – in enger thematischer Nähe zur Selbstbewusstseinsproblematik lasse sich aus ihm jedoch historische Erkenntnis gewinnen. Darauf möchte ich in III. 3.2.2. eingehen.

Die antike Geschichtsschreibung – Nishida nennt Herodot, aber auch Homer – habe nur geschichtliche Fakten gesammelt, im Hintergrund müsse aber auch hier eine *Idee* angenommen werden, da man geschichtliche Tatsachen (*rekishiteki jijitsu* 歴史的事実) von Erfahrungstatsachen unterscheide und jenen somit ein nicht-empirisches Paradigma unterstelle: „Hier liegt der fundamentale Unterschied der Objektivität von naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Tatsachen.“⁶⁸⁵ Wie könne ein solches, sich ausdrücklich nicht auf Messen und Sezieren gründendes Geschichtswissen verallgemeinert und so zu einer eigenständigen Wissenschaft werden? Hieraus wird deutlich, dass die Philosophie des objektiven Geistes für das irrational gedachte Selbst keine „Bedrohung“ mehr darstellt. Nishida:

Aber Geschichte ist nicht einfach das, was wir in unserem Herzen denken oder fühlen, keine sogenannte Tatsache unserer sogenannten „inneren Wahrnehmung“, sondern ein Bewusstseinsinhalt, der sich durch die Handlung im Außen zeigt, im weitesten Sinne ein Ausdrucksinhalt. *Aber ein nur ausgedrückter Bewusstseinsinhalt kann keine Geschichte formen.* Nicht unser subjektives Bewusstsein formiert (*keisei suru* 形成する) den objektiven Geist, sondern im Gegenteil – das Letztere formiert das Erstere.⁶⁸⁶

Auch wenn das Grundsätzliche dieser hier reflektierten Haltung sich nicht in allen hier geäußerten Argumenten niederschlägt – stets wird noch von Ausdruck und vor allem vom Inhalt (*naiyô* 内容) gesprochen – ist die neue Richtung vorgegeben. Am Ausdrucksbegriff vollzieht sich daher merklich ein Einschnitt; er rückt gegenüber der Handlung in den Hintergrund.

Schließlich kann man an *Geschichte* beobachten, wie leichtfertig Nishida mit seinen philosophischen Vorbildern umgeht: hier ist es Geist und Rhetorik Leopold von Ranke, der sich selbst als Gegenspieler Hegels verstand und als solcher für Nishidas großangelegte Gegenvernunfts-Metaphysik herhalten muss. Es ist das bereits in ZnK geltend gemachte „ewige Jetzt“, das als Zentralbegriff Nishidas Verständnis von Geschichte als sich selbst bestimmende Gegenwart mit Rankes hauptsächlich in der Einleitung zu „Über die Epochen der neueren Geschichte“⁶⁸⁷ vertretenen Ideen verschmolzen wird. Nishida sieht in Ranke nicht zuletzt einen Advokaten seiner Auffassung von Geschichte als „Bestimmung ohne Bestimmendes“, die sich mit dem

⁶⁸⁴ Ebd., S. 239.

⁶⁸⁵ Ebd., S. 238.

⁶⁸⁶ Ebd., S. 239. Hervorhebung EL.

⁶⁸⁷ Neunter Teil der großen *Weltgeschichte*, Abt. II. Ranke (1886-88).

absoluten Nichts verbinde und so ihren absoluten Wert erhalte.⁶⁸⁸ Das sei der wahre Grund für die Uneinheitlichkeit und Prinzipienlosigkeit der geschichtlichen Idee. Weil Geschichte Nishida zufolge nicht dem zeitlichen Kausalitätsgesetz gehorcht, sondern zutiefst irrational ist, muss es in ihr eine neue Auffassung von Zeit geben, die sich mit der klassischen Dreifachaufteilung nicht mehr sinnvoll verstehen lasse. Man kann sich fragen, warum Zeit nun zu einer so grundlegenden Bestimmung avanciert: wäre eine nicht-zeitliche Geschichte anzunehmen nicht durchaus sinnvoller, zumal man so der Verlegenheit entgehen könnte, das überall um sich greifende Gesetz von Ursache und Wirkung, das in der Zeit besteht, innerhalb der Geschichte rechtfertigen zu müssen? Nishida identifiziert nun aber die ausdruckshafte Welt mit dem Nicht-zeitlichen, das wiederum nur eine Seite des Verhältnisses repräsentiert. Nicht mehr nicht-zeitlich, d.h. gänzlich zeitüberhoben werden die neuen Phänomene des Selbstbewusstseins gedacht, wie es noch in den Texten der *Jikaku*-Philosophie der Fall ist, sondern *zeitbestimmend*, somit aber intrinsisch zeitlich: Nishida wird in *Geschichte* erstmalig ein Verständnis von Zeit geltend machen, das weder als Zeit, innerhalb derer sich Naturkausalitäten abspielen, noch als gänzliche Negation der Zeit verstanden werden darf, sondern als *zeitumfassend* gedacht werden müsse. Mit der Selbstbestimmung der Gegenwart, die auf die Selbstbestimmung des Einzelnen und des Besonderen verstanden wird, meint er, eine Lösung gefunden zu haben.

3.2.1. Idee und Zeitlichkeit

In *Die Selbstbestimmung des Allgemeinen* (*Ippansha no jiko gentei* 一般者の自己限定) (1930)⁶⁸⁹, einem späten Text seiner *Homo interior*-Phase, diskutiert Nishida noch einen Geschichtsbegriff, der gegen den in Mode gekommenen Marxismus gerichtet war. Nishidas Abwehrhaltung diesem gegenüber drückt sich in seiner Bestimmung des geschichtlichen Bewusstseins als „abstrakt“ und dem Selbstgewahren der Noesis gegenüber sekundär aus. Für Nishida steht fest, dass man aus der Natur allein nicht das Leben, und aus der wirtschaftlichen Gesellschaft nicht den kulturellen „Inhalt“ ableiten könne. Doch selbst als noematische Bestimmung des Selbst reiche das „geschichtliche Selbst“ nicht aus.

Das geschichtliche Selbst kann niemals die noematische Bestimmung des eigenen Selbst erreichen. Geschichte kann niemals ideell seinen eigenen Inhalt bestimmen, ideell kann man seines eigenen Selbst nicht gewahr werden. Der geschichtliche Inhalt hat keine innere Einheit, er bleibt als Idee abstrakt. Seine Existenz und sein Inhalt können nicht verschmelzen, die (bloße) Existenz kann ihren Inhalt nicht bestimmen.⁶⁹⁰

⁶⁸⁸ NKZ VII, S. 259.

⁶⁸⁹ in NKZ IV, S. 281-332.

⁶⁹⁰ NKZ IV, S. 314. Dem mit Nishida nicht vertrauten Übersetzer stellt sich die Frage, ob das „eigene Selbst“ ein Genitivus subjectivus oder objectivus sei. Aus dem japanischen Original ist nicht ersichtlich, ob die „noematische Bestimmung des eigenen Selbst“ ein allgemeines „Selbst überhaupt“ meine oder hier dezidiert auf das geschichtliche Selbst zurück verweise: ob also „Bestimmung des Selbst“ das Selbst als Objekt oder Subjekt meine. Wie aus dem oben Erörterten aber inzwischen deutlich geworden ist, sind alle Phänomene des Selbst auch Selbstphänomene. Genitivus subjectivus wie objectivus gelten gleichermaßen.

In *Geschichte* wird die Idee uminterpretiert und dadurch aufgewertet. Die Idee wird nicht mehr als das „Andere“ der geschichtlichen Irrationalität verstanden, etwa aus Ausdruck der „Vernunft“, sondern in die zutiefst irrationale und diskontinuierliche Selbstbestimmung integriert. Die Aufwertung begründet sich aus der Umwertung; Nishida setzt Irrationalität und die bislang als Instrument der Vernunft gehandelte Idee nicht mehr in Opposition.

Das wichtigste neue terminologische Instrument innerhalb der Geschichtsrhetorik ist die sich selbst bestimmende Gegenwart oder das ewige Jetzt. Nishida, der versucht, Geschichte von Naturwissenschaft abzugrenzen, muss der der Natur vorbehaltenen Kausalität einen Begriff von Zeit entgegensetzen, der Kausalität nicht mehr als einzige Erkenntnisform derselben bestimmt. Erst eine Zeit, die die Zeit „umfasse“, könne Geschichte herausbilden; erst eine Zeit, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als im jedem Moment selbstbestimmend und unwiederbringbar neu bestimmt, wäre uns „als Geschichtsmenschen“ angemessen.⁶⁹¹ Nishida bringt sich hier wieder in Opposition zu Kausalität, Prozesshaftigkeit und Fortschritt, will er ja mit Ranke nicht nur der Hegelschen Geschichtsauffassung widersprechen, sondern auch dem Paradigma der durch Vernunft geprägten Naturwissenschaften. Damit erhält auch die Idee in der Geschichte zumindest ansatzweise einen Sinn, denn die bloße Aneinanderreihung von geschichtlichen Epochen ähnele Nishida zufolge dem blinden Zufall.⁶⁹² Es scheint fast so, als würde Nishida gerade der Irrationalität die Aufgabe zusprechen, die geschichtliche Idee, den höheren Sinn, zu repräsentieren, wenn er sagt: „Das, was man als Irrationalität der Geschichte denken kann, ist nicht die Negation der Idee, sondern die innerhalb des Selbst sich vollziehende ideelle (*ideyateki* イデア的) Bestimmung des Selbst ist die sie umfassende (*kore wo tsutsumu* 之を包む) Bestimmung des Nichts.“⁶⁹³ Das Vernünftige ist also das Nichtvernünftige in Nishidas Auffassung von Zeit und Geschichtlichkeit.

Geschichtliche Zeit werde durch ein ewiges Jetzt gebildet.⁶⁹⁴ So will Nishida sich sowohl von den Materialisten der Naturkausalität als auch von den Idealisten der selbstbestimmt teleologischen Idee abgrenzen. Der teleologische Akt führe Nishida zufolge nur zu einer Vergegenständlichung der Idee, sie verliere ihre freie Lebendigkeit. Nur im Leben von Augenblick zu Augenblick sei die wahre Bedeutung der geschichtlichen Idee intakt. Durch welches geschichtliche Phänomen kann die Selbstbestimmung des Augenblicks sich aber darstellen? Nishida sieht hier den „Zeitgeist“ (*jidai seishin* 時代精神) oder auch die „Epoche“ (*jidai* 時代) am Werk. In *Selbstbestimmung des Allgemeinen* heißt es noch:

Diejenigen, die auf dem Standpunkt der geschichtlichen Existenz stehen, denken die Idee nur als „ideell“. Aber was soll in einem solchen Fall die geschichtliche Realität sein? Nicht mehr als der abstrakte Inhalt geschichtlichen Selbstbewusstseins, ein abstrakter noematischer Inhalt, ein als sogenannter „Zeitgeist“ gedachter Inhalt [...] Nicht der Zeitgeist, das Formale an sich (*keitai*

⁶⁹¹ NKZ VII, S. 248-249.

⁶⁹² NKZ VII, S. 249.

⁶⁹³ Ebd.

⁶⁹⁴ Ausführlich geht Nishida bereits in „Das, was ich die selbstbewusste Bestimmung des Nichts nenne“ auf die Idee des ewigen Jetzt ein und grenzt sie gegen den Kontext der Mystik ab: „Vielleicht denkt man sofort an etwas Mystisches, wenn man ‚ewiges Jetzt‘, nunc aeternum [lt. i.O.] sagt, aber die Mystiker haben durch das Ewige Gott gedacht. Was ich jedoch das ewige Jetzt nenne, bedeutet einzig, dass die Gegenwart die Gegenwart selbst bestimmt.“ NKZ V, S. 109.

sono mono 形態其者) bestimmt das Selbst, sondern das Selbst bestimmt sich als Offenbarung (*kengen* 顕現) der individuellen Idee.⁶⁹⁵

Diese Auffassung von Zeitgeist ist in *Geschichte* obsolet. Der Zeitgeist wird im Gegenteil zum „Absoluten“ stilisiert, das seinen Sinn – d.h. seine Erfüllung – in der Selbstbestimmung des ewigen Jetzt habe:

Wenn Geschichte die Bestimmung des ewigen Jetzt ist, dann ist unser Selbstbewusstsein als Bestimmung des Nichts der ideelle Inhalt (*ideyateki naiyô* イデア的な内容), der in der geschichtlichen Bestimmung Epoche und Epoche miteinander vereinigt., d.h. der „Zeitgeist“ (*jidai no seishin* 時代の精神) [...] In *dieser* Epoche ist als das Absolute unser ganzes Leben zu sehen und zu bestimmen.⁶⁹⁶

Nicht nur wird Nishidas eigene „Epoche“ hier hyperbolisch aufgewertet, indem er sie zum Absoluten erklärt⁶⁹⁷, sondern nun müsse man als „Geschichtsmensch“ gerade den Wert der Geschichte in jeder einzelnen Epoche sehen, die ihre eigene, individuelle Bestimmung legitimiere. Für Nishida gehört zur Einheit der Persönlichkeit gerade das Sehen der Epoche, die wiederum durch die Idee vereinheitlicht werde. Indem die Gegenwart die Gegenwart selbst bestimme, sei von dieser Epoche als das Absolute unser ganzes Leben zu sehen. Was Nishida hier leistet, ist offensichtlich die Übertragung seiner Idee der Unmittelbarkeit aus der Selbstbewusstseinsidiomatik auf Geschichte: die Idealisierung prä-reflexiver Intuition als *Direktheit* wird zu einer ausgezeichneten Form geschichtlicher Hermeneutik. Aus dem obigen Zitat wird zudem deutlich, dass die Struktur des Selbstbewusstseins sowie die Begriffe, diese verständlich zu machen, auf die Geschichte transferiert wird. Das Selbstbewusstsein als Bestimmung des Nichts ist der „Zeitgeist“, der Geist einer geschichtlichen Epoche. Der Sache nach wird das Geschichtliche dem Selbstbewusstsein einverleibt. Eine Konfundierung beider Begriffe als „grundlegende Bestimmung“ lässt sich beobachten. Nishida überhöht Rankes Interpretation von Geschichte als sich in der jeweiligen Epoche ausdrückende jeweilige Selbstbestimmung unzusammenhängender, dennoch bedeutsamer Einzelereignisse. Doch für Ranke ist Geschichte nicht ganz so unsystematisch, wie Nishida gern glauben möchte. Wohl „offenbare sich nicht eine unbedingte Nothwendigkeit, aber ein genauer innerer Causalnexus“ in der Geschichte.⁶⁹⁸ Zwar könne sie „nie die Einheit eines philosophischen Systems“ haben, „aber ohne inneren Zusammenhang“ sei sie auch nicht. Doch an einen stetigen Fortschritt möchte Ranke ebensowenig glauben wie Nishida:

Wollte man aber in Widerspruch mit der hier geäußerten Ansicht annehmen, dieser Fortschritt bestehe darin, daß in jeder Epoche das Leben der Menschheit sich höher potenzirt, daß also jede Generation die vorhergehende vollkommen übertreffe, mithin die letzte allemal die bevorzugte,

⁶⁹⁵ NKZ IV, S. 317.

⁶⁹⁶ NKZ VII, S. 251.

⁶⁹⁷ Huh sieht zu Recht, dass Nishida vornehmlich in den Texten der späten 30er Jahre seine eigene geschichtliche Zeit zu einem „ontologically real unit“ verklärte. Huh (1990), S. 357. Dieser Gedanke der Erfüllung der welthistorischen Mission, die sich durch die besondere historische Konstellation der Zeitumstände herausgebildet habe – ein Gedanke, der auch in der Naziideologie eine wichtige Rolle gespielt hat, findet sich bei Nishida bereits auf den ersten Seiten von *Das Problem der japanischen Kultur* (1938/1940). Ich werde dazu in Kapitel V ausführlicher Stellung nehmen.

⁶⁹⁸ Ranke (1886-88), aus dem Vorwort, S. XIII.

die vorhergehenden aber nur die Träger der nachfolgenden wären, so würde das eine Ungerechtigkeit Gottes sein [...] Ich aber behaupte: jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Werth beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst. Dadurch bekommt die Betrachtung der Historie, und zwar des individuellen Lebens in der Historie einen ganz eigenthümlichen Reiz, indem nun jede Epoche als etwas für sich Gültiges angesehen werden muss und der Betrachtung höchst würdig erscheint.⁶⁹⁹

Die Attraktivität der Position Rankes für Nishidas Einstieg in eine Hermeneutik des „Geschichtsmenschen“ muss wohl auch darin gesehen werden, dass die Selbstbewusstseinsrhetorik Nishidas – der Selbstbezug auf das eigene, sich nichtende – ebenso ihren eigenen Wert hat wie jede geschichtliche Epoche, dass ein Fortschritt, eine Transzendenz des „sich nichtend Sehenden“ oder ihre Begründung in „etwas anderem“ nicht gedacht werden kann. Zwar versucht Nishida in *Geschichte* erstmalig, den Sinn der eigenen Bewusstwerdung als Geschichtsmensch als Bedingung für „unser Leben“ zum Ausdruck zu bringen. Das selbstbezügliche Selbstbewusstsein scheint jetzt nur noch eine Art „begrifflicher Erfüllungsgehilfe“ der weitaus gewichtigeren und gewaltigeren „Geschichte“ zu sein.

Diese Neubestimmung erweist sich jedoch als Schein. Das als Selbstbestimmung des Nichts verstandene Selbstbewusstsein als die alles fundierende ontologische Kategorie bleibt erhalten – auch wenn Nishida allein auf einer rhetorischen Ebene aus Tanabes Kritik Konsequenzen gezogen zu haben scheint. Der Nichtsbegriff bleibt als „ewiges Jetzt“ aktiver theoretischer Bestandteil auch seiner späteren Schriften.

Kobayashi sieht das Problem in Nishidas Neubestimmung des Nichts in den Texten der Wende, vor allem in *Das, was ich die selbstbewusste Bestimmung des absoluten Nichts nenne* (Feb./März 1931), das einfach mit dem ewigen Jetzt gleichgesetzt werde: „Wenn die Gegenwart sich selbst bestimmt, ist sie ewig unfassbar, in diesem Sinne ist die Gegenwart das Nichts [...] Der Grund der Gegenwart muß das absolute Nichts sein.“⁷⁰⁰

Die Neubestimmung des Nichts-Begriffes innerhalb der Realphilosophie Nishidas Ende der 30er Jahre besteht in seiner Identifikation mit dem Sein des Kaiserhauses. Auch hier liegt das ewige Jetzt nahe: es wird zum heuristischen Werkzeug der Geschichtsbetrachtung Japans, dessen „Rückkehr in die Vergangenheit“ – gemeint ist die Restaurationsbewegung mit der erfolgreichen Wiedereinsetzung des Tennô 1868 – keine bloße Rückkehr sei, sondern bedeute, „als Selbstbestimmung des ewigen Jetzt einen Schritt nach vorne zu machen.“⁷⁰¹

3.2.2. Das Verstehen

Bevor ich zur Erörterung des Begriffs des „Verstehens“ in *Geschichte* komme, möchte ich kurz ausführen, wie man Nishida verstehen kann – besser gesagt, wie ich vorgehe, um Nishidas neue Terminologie (besser) zu verstehen.

Spreche ich in diesem Abschnitt von einer „Hermeneutik des Geschichtsmenschen“, bin ich mir der überzogenen Anwendung des Begriffs der Hermeneutik im Kontext von Nishidas Philosophie durchaus bewusst. Nishidas unterlassene Begriffsbestimmungen –

⁶⁹⁹ Ranke (1886-88), S. 4-5.

⁷⁰⁰ Zit. in Kobayashi (2002), S. 96.

⁷⁰¹ NKZ IX, S. 49.

Geschichte, Gesellschaft und ewiges Jetzt werden *gesetzt* und nicht *erklärt* – legen aber hier wie an früheren Texten nahe, dass Nishida eher als das analytische Erkennen von Sachverhalten einen *verstehenden* Zugang zu Phänomenen des Bewusstseins anstrebt. Dass Nishidas Intuitionismus bereits den Anforderungen einer geschichtlichen Hermeneutik standhalten kann, ist ohne Frage zweifelhaft. Problematisch an Nishidas Denken ist ungeachtet der nackten Proklamation von Begriffen, die deren Deduktion ersetzen, auch sein suggestiver Stil und seine unablässige Instrumentalisierung und Subsumierung anderer Denker für bzw. unter eigene Theoreme. Ich habe bereits in meiner Begriffsanalyse im Zusammenhang von ZnK von der Hierarchie einzelner Begriffe in Nishidas System gesprochen, die sich in der Steigerung von Adjektiven niederschlagen und so ihre Überzeugungskraft entfalten sollen – so sei intellektuelle Anschauung identisch mit intellektueller Wahrnehmung, ihr Inhalt aber „um vieles reicher und tiefer“. ⁷⁰² Überzeugen möchte Nishida, indem er sich auf die Kraft sprachlicher Ausdrücke, hauptsächlich Attribute, verlässt („wahre“ Wirklichkeit, „bloßer“ Ausdruck), die erst im Vergleich mit weniger „wahren“ eine besondere ontologische Dignität erhalten.

Nishida *argumentiert* nicht. Die schwierige Aufgabe des Exegeten besteht zum einen darin, diesen Sachverhalt in Nishidas Stil und seiner Sprache aufzudecken, den Mangel an begrifflicher Bestimmung, d.h. den Mangel an Deduktion aber durch die Art und Weise, wie Nishida sich seinen eigenen Begriffen gegenüber verhält, zu kompensieren. Insofern übernimmt der Interpret die grösstenteils recht undankbare Aufgabe, an einzelnen Begriffen herauszulesen, ob Nishida sich beispielsweise dem neu eingeführten Begriff A gegenüber positiv oder abwertend verhält – Leitfragen wären hierbei: beziehen sich die qualifizierenden Attribute „bloß/nur“ (*tan* 単) oder „abstrakt“ (*chûshôteki* 抽象的) auf den Begriff A? Wird Begriff A mit den Begriffen B und C identifiziert, die bislang keinen hohen Stellenwert in Nishidas Begriffshierarchie innehaben – zu denken wäre an „intellektuelle Erkenntnis“ (*chishikiteki ninshiki* 知識的認識) oder an „Urteilswissen“ (*handanteki ninshiki* 判断的認識)? Können diese Fragen mit einem Ja beantwortet werden, liegt ein Indiz dafür vor, dass Nishida Begriff A einer eher niedrigen Stufe seines Begriffsgerüsts zuteilt. Können sie mit einem Nein beantwortet werden, liegt eine reale Möglichkeit vor, dass Nishida sich diesem Begriff gegenüber empathisch verhält, ihn womöglich in sein System integriert. Dennoch lassen sich daraus trotz aller interpretatorischen Vorsicht oft keine inhaltlichen Konsequenzen für zentrale Begriffe wie „Selbstbestimmung“ gewinnen (bestimmt A *das* Selbst? Bestimmt A *sich* selbst?) Das Einerlei von Genus Subjectivus und Genus Objectivus bei einem unzweideutig zweistelligen Begriff wie Bestimmung führt ja gerade nicht zur Transparenz des Verhandelten, sondern zur Gleichgültigkeit gegenüber dem, *was da eigentlich bestimmt wird bzw. bestimmt*. Zur Verdeutlichung folgende Stelle aus *Geschichte*:

Wie ich eben sagte, ist die *Bestimmung der Zeit* (*toki no gentei* 時の限定) durch das Selbstbewusstsein fundiert und das, was man als *selbstbewusste Bestimmung* (*jikakuteki gentei* 自覚的限定) denken kann, ist auf dieser Basis die *Bestimmung der Liebe* (*ai no gentei* 愛の限定); und wenn das, was die Zeit umfassend Zeit bestimmt, die *gesellschaftliche Bestimmung* in meinem Sinne ist, dann ist Geschichte in der tiefsten Bedeutung als Gesellschaft zu denken, kann aber als *selbstbewusster Prozess* gedacht werden, der *in seinem Eigenen sich selbst*

⁷⁰² ZnK, S. 63.

*bestimmt (jiko no naka ni jiko wo gentei shi iku jikakuteki katei 自己の中に自己を限定し行く 自覚的過程).*⁷⁰³

Die Bestimmung der Zeit, die durch das Selbstbewusstsein fundiert ist: wird Zeit (im Selbstbewusstsein, durch dieses) bestimmt oder bestimmt Zeit sich (auf der Basis des Selbstbewusstseins), liegt ein Genitivus objectivus oder ein Genitivus subjectivus vor? Was soll weiterhin die „Bestimmung der Liebe“, die auf dieser Basis (*sono kontei ni oite* 其の根底に於いて) „selbstbewusste Bestimmung“, sein? Wird Liebe durch die Basis der Bestimmung der Zeit bestimmt oder bestimmt Liebe sich aufgrund dieser Basis? Ebenso ist der Begriff einer „gesellschaftlichen Bestimmung“ (*shakaiteki gentei* 社会的限定) nicht unmittelbar klar.

Was auf den ersten Blick wie eine bloße Spitzfindigkeit aussieht, erweist für den Exegeten als einziger Zugang zur Erschließung der Begriffsverhältnisse bei Nishida. Es konnte gezeigt werden, dass Zeit hier zum ersten Mal emphatisch positiv diskutiert wird. Das wird in der Diskussion des ewigen Jetzt, welches die die Zeit umfassende, nicht mehr nur Zeit negierende Zeit ist, deutlich. Stellen wie die obige können diesen Erkenntnisgewinn allerdings relativieren. Erst mit einer Klärung des Verhältnisses der einzelnen Begriffe zueinander kann begriffliche Klarheit geschaffen werden. Ein hermeneutischer Zirkel scheint unausweichlich. Zur Interpretation des obigen Zitats muss man vorerst davon ausgehen, dass alle gesellschaftlichen Phänomene Selbstbewusstseinsphänomene sind, weshalb sich die Frage des „Was bestimmt was?“ erübrigt. Doch selbst hier wäre zu fragen: bestimmt Gesellschaft sich selbst (sei es auch als Selbstbewusstseinsphänomen), oder obliegt es der Bestimmung durch das Selbstbewusstsein? Es bleibt das Unbehagen in der Nishida-Lektüre, nicht über ein konkretes hermeneutisches Werkzeug zu verfügen, das das Verhältnis einzelner (Selbst-)Bestimmungen kläre.

Eine Erörterung darüber, ob Nishida sich dieser Doppeldeutigkeit bewusst ist, sie also auch bewusst auf die Spitze treibt, oder ob sie ihm verborgen bleibt, führt hier meines Erachtens nicht weit. Ich denke, für beide Seiten lassen sich ähnlich überzeugende Argumente finden. Mangelhaftigkeit in der überzeugenden Beweisführung Nishidas jedenfalls müssten beide Positionen unterstellen.

Wie verhält sich nun aber Nishida selbst dem „Verstehen“ als grundlegende Form des hermeneutischen Zugangs gegenüber? Verstehen ist ein neuer, aber ambivalenter Begriff in Nishidas Geschichtsidiom. Er wird zur Erkenntnisform des Historikers (*rekishika* 歴史家). Diese habe ihr gutes Recht, denn indem man sich auf den Standpunkt begeben, auf dem die Gegenwart die Gegenwart selbst bestimmt (auch hier unterlässt es Nishida zu sagen, dass Gegenwart *sich* selbst bestimmt) sei man „einerseits Geschichtsmensch, andererseits Historiker“.⁷⁰⁴ Gleichzeitig entstehe die Welt des Verstehens erst dort, wo Individuum gesellschaftlich und Liebe überhaupt negiert werden.⁷⁰⁵ Darüber hinaus sei es der Standpunkt des allgemeinen Ich oder Selbst, ein Standpunkt, der schon als abstrakt und rational abgetan wurde. Ist Verstehen nun nur als negativer Gegenentwurf zur Rhetorik der Selbstbewusstseinsphilosophie zu denken, mit dessen grundlegenden Charakteristika Nishida in Geschichte noch verhaftet ist, stellt sich das Verhältnis simpel dar. Zur Komplikation trägt aber bei, dass gerade das

⁷⁰³ NKZ VII, S. 248.

⁷⁰⁴ NKZ VII, S. 255.

⁷⁰⁵ Ebd. S. 254.

„Erlöschen“ des Selbst-Standpunkts der Grund für die Selbstbestimmung des Nichts sei, das erst über das Verstehen geleistet werde:

Er [der Historiker] steht auf dem Standpunkt, auf dem die die Zeit umfassende Zeit der in tiefstem Sinne gesellschaftlichen Bestimmung erloschen ist. Von diesem Standpunkt aus wird alles Inhalt des Verstehens. So wie die Zeit sich in ihrem eigenen Selbst selbst bestimmt (*toki ha jikojishin no naka ni jiko wo gentei shi iku tomo ni* 時は自己自身の中に自己を限定し行く共に), hat sie den Sinn, sich auszulöschen. Das ist der Grund für die Selbstbestimmung des Nichts.⁷⁰⁶

Was sich hier deutlich beobachten lässt, ist eine Verquickung der Positionen von früher mit mit einem neuen Verständnis von „Selbst“. Selbstnegation und der Gedanke des Sterbens der wahren Selbsterschaffung zuliebe sind bereits aus ZnK bekannt, allerdings wurde diese Leistung der Selbstnegation (*jikohitei* 自己否定) einzig dem Selbst, niemals einer der Formen des objektiven Geistes zugeschrieben. Neu ist, dass Nishida Verstehen, das rationale Erfassen geschichtlich-gesellschaftlicher Zusammenhänge, der Leistung der Selbstnegation zuschreibt. Erst hieraus könne man die Idee des sich selbst liebenden Selbstbewusstseins gewinnen, das freilich in „absoluter Liebe“ gleichzeitig Selbstnegation bedeuten muss. Wie auch immer man das Blatt wendet, vom Verstehen führt über die Negation des Einzelnen gerade der Weg zur Selbstliebe und von der Selbstliebe der Weg über die Selbstnegation zum Verstehen.

Möglicherweise hat Nishida sich auch durch seine zeitweilige Beschäftigung mit der hermeneutischen Schule Diltheys und ihrer Kritik durch Heidegger dazu bewogen, sich mit dem Begriff des Verstehens, der inhaltlich keine weitreichenden Konsequenzen hat und in späteren Texten fast gar nicht thematisiert wird, auseinanderzusetzen. Zumindest hat Nishida 1931 Heidegger gelesen und auch kritisiert, ein Grund, weshalb das Verstehen in Geschichte in einem längeren Passus verhandelt wird. Aus einem Brief an einen seiner in Freiburg studierenden Schüler vom 4. Januar 1931 geht Nishidas reges Interesse an Heidegger hervor, mit dessen Begriff der Wahrheit als *aletheia*, Unverborgenheit, Nishida unter anderem ringt:

Es ist nicht genug, Wahrheit [dt.i.O.] einzig als Unverborgenheit [dt.i.O.] zu sehen, so wie Heidegger es tut. Faktische Wahrheit ist das jedenfalls nicht. Das ist doch nicht mehr als das griechische Denken. Wo in Heideggers Denken Entwurf und Entschlossenheit [beide: dt. i.O.] entstehen, verstehe ich wirklich nicht. Hier muss man auf jeden Fall mal über mein „Selbstbewusstsein des Nichts“ nachdenken. Auch bei der Zeit finde ich, dass Heideggers Zeit [dt. i. O.] eine möglich[e, dt. i. O.] Zeit, keine aktuell[e, dt. i.O.] Zeit ist [...].⁷⁰⁷

Der Begriff des Verstehens kann ein Produkt der Auseinandersetzung mit Heideggers Denken sein, genaues kann man nicht sagen. In *Geschichte* wird dem Selbstbewusstsein zwar rein begrifflich ein neuer Teppich ausgerollt, der aus den Fäden der Begriffe Gesellschaft, Geschichte und Handlung gewebt ist; auch finden sich hier erstmalig Reflexionen über den Kulturbegriff statt, ein Paradigma, das Nishida in seinen späteren Schriften ähnlich wie Spengler mit der Zivilisation kontrastiert. Inhaltlich bleibt Nishidas Geschichtsbegriff jedoch mit seinem Dogma eines selbstbezüglichen Selbstbewusstseins ohne Vermittlungstätigkeit der objektiven Welt verhaftet.

⁷⁰⁶ NKZ VII, S. 254.

⁷⁰⁷ NKZ XVIII, S. 421-422.

Das bislang wichtigste Ergebnis der Analyse der einschlägigen Texte aus der Wende-Zeit Nishidas (1929-31) dürfte die Einsicht sein, dass Nishida eine Konfundierung von Geschichts- und Selbstbewusstseinsbegriff vornimmt. Der Geschichtsbegriff wird nicht näher bestimmt; ferner spricht die Übertragung der Terminologie aus der Bewusstseinsphilosophie auf die „geschichtliche Welt“ für diese Einsicht. Die Kritik Tanabes diente Nishida als Vehikel für die ausdrückliche Beschäftigung mit Geschichte überhaupt. Bevor diese Erkenntnis um die Analyse der Texte aus der kulturnationalistischen Phase (1934-1944) vertieft wird, möchte ich auf den *ideologischen Mechanismus der Identifikation* eingehen, der Nishidas Konfundierungsakt primär ermöglicht. Um das am Nishidaschen Text ausweisen zu können, wird eine Darstellung des Ideologiebegriffs, wie ich ihn hier verstehe, vonnöten sein. Die Entfaltung des Begriffs in den verschiedenen Verständnissen bei Žižek, in erster Linie aber bei Marx und Adorno, wird ein genaueres Verständnis des kritischen Potentials erlauben. Wie genau sich der ideologische Mechanismus bei Nishida einschreibt, kann meines Erachtens hier deutlich gezeigt werden. Um das leisten zu können, wird im Folgenden ein Exkurskapitel vonnöten sein, das sich systematisch dem Begriff der Ideologie nähert.

KAPITEL IV

EXKURS IDEOLOGIEBEGRIFF

Nishida interessiert in dieser Untersuchung, wie durch die obigen Ausführungen deutlich geworden sein sollte, nicht als historische Figur oder als „Phänomen des Sozialen“, sondern als Theoretiker. Besser gesagt: sein der Konstitutionsproblematik von Subjekt und Objekt verhaftetes Denken gilt der kritische Fokus. In der Frage nach der Ideologie Nishidas macht es deshalb Sinn, Ideologietheorien in Anschlag zu bringen, die sich dem Ideologiebegriff auch als Problem der Erkenntnis, zumindest aber der stetigen Hinterfragung des Verhältnisses von Denken und Sein, nähern. Die soziologischen (Karl Mannheim, Emile Durkheim, Pierre Bourdieu), historischen (Jorge Larraín, Terry Eagleton), „kommunikationstheoretischen“ (Jürgen Habermas) oder „semiotischen“ (Roland Barthes) Ideologiereflexionen scheinen mir dagegen wenig geeignet, einen analytischen Zugriff auf das Problem der Ideologie bei Nishida zu gewinnen. Im vorliegenden Kapitel möchte ich daher im Rückgriff auf ein durch Slavoj Žižek dargelegtes Ideologieverständnis zeigen, inwiefern ich in der Kritik an der Identität als „Urform von Ideologie“ bei T. W. Adorno das geeignete heuristische Mittel zur *Kritik* des Ideologieproblems bei Nishida sehe. Nach der in Kapitel I, II und III in den Texten von 1911-1931 nachgewiesenen Grundannahme der Nishidaschen Selbstbewusstseinsphilosophie kann nun der strukturell ideologische Mechanismus dargelegt werden, dem sich die Entwicklung des „Systems“ verdankt. Bereits in den vorausgegangenen Überlegungen in Kapitel I und II, besonders aber durch die Übertragung der Selbstbewusstseinsformen auf die „Geschichte“ in Kapitel III, kommt dieser ideologische Mechanismus als Nishidas (Vulgär-)Idealismus bzw. als Identitätsphilosophie zur Sprache. Die *systematische Kritik* an diesem kann hingegen erst nun erfolgen.

Noch einmal: eine soziologisch-historische Ideologiekritik oder ein moralisch motivierter Ideologievorwurf kann meines Erachtens keine kritische Auseinandersetzung mit dem strukturellen Problem der Ideologie bei Nishida liefern. Das wäre der Ansatz von Pierre Lavelle (1994), Klaus Kracht (2001) und – mit Abstrichen – Bernard Faure (1995), die sich den Texten der „fraglichen“, d.h. kulturalistischen Phase Nishidas nähern und dann entscheiden, welchem Typus „autoritärer Ideologie“ Nishidas Denken zuzuordnen sei, ohne den Ideologiebegriff selbst systematisch zu reflektieren.⁷⁰⁸ Dieses ist jedoch als ein grundsätzlicher Mangel in der Nishida-Rezeption, der kritischen wie der unkritischen, zu werten. Der folgende Exkurs, der sich keineswegs als hermeneutisches Allzweckmittel zur Erschließung ideologischer Strukturen in Theorietexten, sondern nur als hermeneutischer „Aufblendungsmechanismus“ versteht, um Nishidas Ideologie als Symptom einer bestimmten Auffassung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zu verdeutlichen, möchte das ansatzweise nachholen: in der Konstitutionsproblematik muss das Feld der Auseinandersetzung mit Nishidas Ideologisierungsprozess gesucht werden.

In einem ersten Diskussionsansatz möchte ich daher in aller Kürze Žižeks systematische Analyse des Ideologiebegriffs darstellen, die sich an der hegelianischen Aufteilung an-sich/für-sich/an-und-für-sich (Auffassung der Ideologie an sich, Auffassung der

⁷⁰⁸ Ausdrücklich möchte ich darauf hinweisen, dass die Arbeiten von Lavelle (1994) und Faure (1995) überhaupt erst einen kritischen Umgang mit Nishida ermöglichen, indem sie die politische Prekarität Nishidas problematisieren. Ich verdanke Lavelle und Faure somit wichtige Impulse für diese Arbeit.

Ideologie für sich und Auffassung der Ideologie an-sich-für-sich) orientiert und begründen, weshalb ich für den analytischen Zugang die Auffassung von Ideologie-an-sich als heuristisches Mittel wähle (VI. 1.). Mit Ideologie-an-sich ist ein bestimmtes Verständnis von Ideologie gemeint, das Ideologie als Problem eines (notwendig) falschen Bewusstseins versteht. Als solches wird es klassischerweise bei Marx/Engels, Lukács und Adorno thematisiert.

Wenngleich der spätere Marx den Ideologiebegriff selbst nicht mehr verwendet, möchte ich im Abschnitt IV. 2., „Ideologie im Spiegel der Theorie Nishidas – Der Inversionsmechanismus im Waren- und Substanzfetisch“ zunächst die Diskussion des Verkehrens- oder Inversionsmechanismus bei Nishida in den Mittelpunkt stellen. Sie wird vor dem Hintergrund der einschlägigen Idealismuskritik durch Marx in „Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ aus dem 1. Band des *Kapital* (1867) geführt.

Um allerdings redundante Theoriesegmente zu vermeiden – die Ansätze Marx', Lukács' und Adornos überschneiden sich vielerorts, so im Verdinglichungstheorem⁷⁰⁹ –, liegt der Fokus im Folgenden primär auf Adornos erkenntniskritischem Zugriff auf das Problem der „Ideologie-an-sich“. Dargestellt wird dieser in der *Negativen Dialektik* und in den „Dialektischen Epilegomena“ in den *Kritischen Modellen 2*, während Lukács aus noch näher auszuführenden Gründen aus der Heuristik meines Ansatzes herausfällt. Entsprechend wird in Anlehnung an ein Adornitisches Verständnis von Subjekt und Subjektivität als „Wiedergutmachung am Subjekt“ die ideologische Operation bei Nishida abgelehnt, welche Thema des 3. Abschnitts ist. Hier wird primär Adornos Kritik am Identitätsbegriff als „Urform von Ideologie“ (IV. 3.1.1.) darzustellen sein, um zu zeigen, wie die ideologische Operation bei Nishida zu verstehen und warum sie zu kritisieren ist. Die „Wiedergutmachung am Subjekt“ durch Adorno ist hier der paradigmatische Gegenentwurf zur Überwindung des Subjekts bei Nishida. Im Anschluss möchte ich das Problem des Verhältnisses von Subjekt und Objekt als Programm eines materialistischen Subjektivismus und als Gegenmodell zu Nishidas ontologischem Idealismus vorstellen (IV. 3.2.). Adornos Betrachtungen zur „Ideologienlehre“ bringen den *erkenntniskritisch* anvisierten Begriff der Subjekt-Objekt-Identität für einmal als Problem der *gesellschaftlichen* Dimension der Ideologie zur Sprache, wobei das Theorem des Legitimationsdenkens das leitende Motiv ist, Nishidas Grundkategorie der Identität auch in seinen kulturalistischen Schriften als solches auszuweisen (IV. 3.3.). Diese Diskussion soll das strukturelle Problem der Ideologie bei Nishida abschließend behandeln und dient gleichzeitig als Vorbereitung der Analyse seiner staatsideologischen Schriften wie *Das Problem der japanischen Kultur*.

⁷⁰⁹ Zwar sehen Lukács wie Adorno (und Marx) einen engen Zusammenhang von gesellschaftlichen Produktionsbedingungen und den Modi des (herrschenden) Denken, in Lukács „positivistischem“ Hegelianismus dürfte gleichzeitig jedoch auch der größte systematische Unterschied zu Adornos letztlich Kantischem Modell der Kritik bestehen. Adorno verwehrt sich gegen Lukács' Fortschrittsoptimismus und die Vorstellung von einem „Subjekt-Objekt der Geschichte“ – das Proletariat – dann auch als gegen eine „erpresste Versöhnung“: „Das Postulat einer ohne Bruch zwischen Subjekt und Objekt darzustellenden und um solcher Bruchlosigkeit willen, nach Lukács Sprachgebrauch, ‚wiederzuspiegelnden‘ Wirklichkeit jedoch [...], postuliert, daß jene Versöhnung geleistet, daß die Gesellschaft richtig ist; daß das Subjekt, wie Lukács [...] einräumt, zu dem Seinen komme und in seiner Welt zu Hause sei.“ In demselben Aufsatz wird auch Lukács' ‚Bekehrung‘ zum Stalinismus heftig kritisiert. Adorno (1974), S. 178.

Trotz dieser systematischen Überlegungen sollte ein Exkurs über den Ideologiebegriff meines Erachtens auch historische Bezüge berücksichtigen. Einige sehr knappe Bemerkungen zur Begriffsgeschichte der Ideologie, die die verschiedenen Auffassungen von Ideologie an ihren Wendepunkten thematisieren, sollen daher der systematischen Analyse vorausgeschickt werden dürfen.

Obwohl der Ideologiebegriff ursprünglich auf Destutt de Tracy (1754-1836) und seine „Schule der Ideologen“ zurückgeht – de Tracy verwendete erstmalig den Begriff Ideologie in einem Vortrag 1796 – kann sich der Begriff vor allem in seiner pejorativen Bedeutung, die ihren Anfang mit Napoleons Versuch nahm, die sensualistische Schule de Tracys als „bloße Ideologie“ in Abrede zu stellen, „nur von Marx aus zureichend darlegen.“⁷¹⁰ Marx selbst entwickelte bekannter weise keine Ideologietheorie, wenngleich sein frühes Denken um das Problem kreiste. Er verstand Ideologie zunächst als Form der Entfremdung, als System von Ideen und Weltanschauungen, „das dem Menschen fremd gegenübertritt und ihn dergestalt beherrscht.“⁷¹¹ Von dort aus entwickelten Marx und Engels vor allem in ihrer Polemik gegen den Linkshegelianer Feuerbach im ersten Abschnitt der *Deutschen Ideologie* 1845-1846 ein rudimentäres Verständnis des Ideologiebegriffs, das von Friedrich Engels später zur Idee des „falschen Bewusstseins“⁷¹² weiterentwickelt wurde, der in Engels’ Konzeption problematische reduktionistische Momente aufweist.⁷¹³ Dennoch knüpfte das gesamte

⁷¹⁰ Ritter et al (1998), HWPphil, Eintrag „Ideologie“ von U. Dierse, S. 164.

⁷¹¹ S. Khatib, „Ideologie und ihre Kritik. Ein Problemaufriss mit einigen Leerstellen und vielen Fußnoten“ (2008), S. 2 unter <http://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/texts/die-ideologie-und-ihre-kritik-ein-problemaufriss-mit-einigen-leerstellen-und-vielen-fusnoten> (Zugriff am 07.07.2010). Im folgenden Khatib (2008). Trotz des bescheidenen Titels ist dieser Aufsatz der übersichtlichste mir bekannte Text zu einer systematischen Auseinandersetzung mit dem Ideologiebegriff.

⁷¹² Die vollständige Zitation dieses locus classicus der Ideologiekritik lohnt sich. In einem Brief an Franz Mehring vom 14.07.1893 formuliert Engels: „Sonst fehlt nur noch ein Punkt, der aber auch in den Sachen von Marx und mir regelmäßig nicht genug hervorgehoben ist und in Beziehung auf den uns alle gleiche Schuld trifft. Nämlich wir alle haben zunächst das Hauptgewicht auf die Ableitung der politischen, rechtlichen und sonstigen ideologischen Vorstellungen und durch diese Vorstellungen vermittelter Handlungen aus den ökonomischen Grundtatsachen gelegt und legen müssen. Dabei haben wir dann die formelle Seite über der inhaltlichen vernachlässigt: die Art und Weise, wie diese Vorstellungen etc. zustandekommen [...] Die Ideologie ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewußtsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt, sonst wäre es eben kein ideologischer Prozeß. Er imaginiert sich also falsche oder scheinbare Triebkräfte. Weil es ein Denkprozeß ist, leitet er seinen Inhalt wie seine Form aus dem reinen Denken ab, entweder seinem eigenen oder dem seiner Vorgänger. Er arbeitet mit bloßem Gedankenmaterial, das er unbesehen als durchs Denken erzeugt hinnimmt und sonst nicht weiter auf einen entfernten, vom Denken unabhängigen Prozeß untersucht, und zwar ist ihm dies selbstverständlich, da ihm alles Handeln, weil durchs Denken vermittelt, auch in letzter Instanz im Denken begründet erscheint.“ Mehring (1919), S. 386.

⁷¹³ Engels spricht sich hier für einen verkürzten Materialismus innerhalb der Subjekt-Objekt-Problematik aus. Wiewohl Marx in den *Feuerbachthesen* und den 1844er Manuskripten die ganze „idealistische“ bewussteinstheoretische Veranstaltung der klassischen Philosophie von Descartes bis Hegel in eine materialistische, praxisorientierte überführen wollte – mit dem „Auseinanderreißen“ von Sein und Bewusstsein, das sich auch im Basis-Überbau-Modell der *Deutschen Ideologie* wiederfindet (Marx/Engels 1932, S. 16), wird der erkenntnistheoretische Dualismus auf der Seite der Ideologieproblematik wieder eingeführt. Ideen müssen der These der *Deutschen Ideologie* zufolge eine wenn auch scheinbare Selbständigkeit haben, sonst brauchte man den Überbau nicht, dessen „falsche“ Repräsentation der „wirklichen“ Verhältnisse die kapitalistische Gesellschaft erst zusammenhalte. Aus dem theoretischen Konflikt, einerseits eine materialistische Erkenntnistheorie zu begründen, die alle Erscheinungen – auch das Bewusstsein mit seinen Vorstellungen – auf die Seite des „Materials“ zwingt, andererseits zu erklären, warum es falsche Vorstellungen, d.h. Ideen überhaupt gibt, die gegenüber den „wirklichen Produktionsverhältnissen“ eine illusorische Realität produzieren, entstand in der späteren marxistischen Tradition die falsche Alternative, Sein mit Bewusstsein zu identifizieren –

Ideologieverständnis des Arbeiterbewegungsmarxismus hieran an. In seiner Kritik der politischen Ökonomie verwendet Marx selbst den Ideologiebegriff nicht mehr, was nicht bedeutet, dass hier keine ideologietheoretischen Reflexionen zu entdecken waren bzw. Marx' Reflexionen für eine Theorie der Ideologie nicht brauchbar gemacht wurden. So nahm Georg Lukács 1923 die erste Absetzbewegung gegen das frühe, sprich: der *Deutschen Ideologie* entsprechende, Marx-Engelsche Ideologieverständnis als „Umkehrabbildung“ der Wirklichkeit vor. In Lukács' Aufsatzsammlung *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), dessen theoretisches Hauptstück der Aufsatz „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“ bildet, steht Marx' Theorie des Warenfetisch aus dem ersten Band des *Kapital* im Zentrum eines neuen Ideologieverständnisses. Hier sei der strukturelle Charakter der Ideologie nicht mehr einer „Illusion“ über die Wirklichkeit geschuldet, sondern einem objektiven Gesellschaftsverhältnis – zwar wird hier Ideologie noch als Erkenntnisproblem verstanden, aber nicht mehr als falsche Erkenntnis einer „richtigen“ Wirklichkeit, sondern als gesellschaftlich-historisch vermittelte, „notwendig“ falsche Erkenntnis, „notwendig“ falsches Bewusstsein.

Die zweite Absetzbewegung vom frühen Marx wie von Lukács gleichermaßen findet sich bei Althusser, der mit einer strukturalistischen, „anti-humanistischen“ Lesart des *Kapital* versucht, den konstitutionstheoretischen Problemen der Fundierung von Ideologie im Bewusstsein zu begegnen, indem er Ideologie kurzerhand vom Bewusstsein in die sog. „Ideologischen Staatsapparate“ (Althusser 1970) auslagert. Ideologie somit keine Frage des Bewusstseins falscher Weltanschauungen oder Ideen mehr, sondern führe nun eine rein *materielle Existenz*. Dennoch greift auch Althusser terminologisch wie theoretisch auf erkenntnistheoretische Begriffe zurück, auf die er auch nicht verzichten kann, weil er zeigen will, wie das Subjekt in der Ideologie erst angerufen und dann suspendiert wird. Wichtig ist die Entwicklung von Lukács zu Althusser, weil Althusser's Kritik der Ideologiekritik sich nun als *Ideologietheorie* versteht. Sie markiert die Wende von einem aufklärerischen Wahrheitsbegriff, der sich noch in einigen Texten der ideologiekritischen Tradition der Kritischen Theorie bemerkbar macht zu einem Strukturalismus, auf den dann auch Theoretiker wie Foucault und Derrida aufschließen konnten und als deren gemeinsames Kennzeichen der Versuch, ohne einen emphatischen, aufklärerischen Subjekt- wie auch Wahrheitsbegriff auszukommen, bezeichnet werden muss.

Eine dritte Abweichung vom traditionellen wie auch strukturalistischen Ideologieverständnis kann bei den Theoretikern der sogenannten Neuen Slowenischen Schule, insbesondere bei Slavoj Žižek ab den 1980er Jahren beobachtet werden (siehe Žižek (1989)). Ähnlich wie Lukács, aber auch Althusser, die jeweils unter dem Eindruck einer bestimmten historischen Schwellensituation standen – die Verarbeitung der „gescheiterten“ Revolution 1918 bei Lukács, das Scheitern der 1968er Bewegung bei Althusser – versucht auch Žižek in einigen seiner Schriften, den Zusammenbruch des „real existierenden Sozialismus“ 1989 mit den Mitteln der Ideologiekritik zu begegnen, wobei er in seiner lacanschen Lesart Hegels – bzw. der hegelianischen Lesart Lacans – durchaus einen „psychoanalytischen Perspektivwechsel“ vornimmt.

was heute als positivistische Farce in den sogenannten Neurowissenschaften beobachtet werden kann – oder Sein und Bewusstsein im Sinne der klassischen Erkenntnistheorie für dialektisch unvermittelbar zu halten. Eine andere Aporie wäre die vulgärhegelianische der *ideellen* Subjekt-Objekt-Einheit gegen die „frühe“ Marxsche praxisphilosophische Auffassung der *praktischen* Subjekt-Objekt-Einheit, deren Synthesis durch Lukács angestrebt wurde.

Žižek selbst nun führt in seinem Aufsatz „The Spectre Of Ideology“ den Versuch einer systematischen Unterteilung des bisherigen Ideologiediskurses durch, der für eine strukturelle Aufblendung des Ideologieproblems hilfreicher ist als eine nur historische, womöglich gar „historisierende“ Schau auf ideologische Texte.⁷¹⁴ Sie könnte auch dabei helfen, die Komplexität des Ideologischen bei Nishida auf ein strukturelles Symptom, welches in der konstitutionsproblematischen Auffassung der Ideologie thematisch wird, einzuschränken.

1. Ideologie an sich, für sich, an und für sich, oder: Where is Nishida's Hamster?

Slavoj Žižek berichtet in *In Defense of Lost Causes* (2008) von einer merkwürdigen Geschichte, die ihm zufolge in „psychiatric circles“ umgehe.⁷¹⁵ Es geht darin um einen Mann, bei dessen Ehefrau Krebs im letzten Stadium diagnostiziert wurde und die kurz darauf starb. Der Ehemann schien vom Tode seiner Frau vollkommen unbeeindruckt und konnte kühl und distanziert mit Freunden über seine Frau und ihren plötzlichen Tod sprechen. Wie sei das möglich gewesen? War er ein herzloses, gefühlloses Ungetüm? Hatte er seine Frau vielleicht nicht geliebt? Nichts von alledem. Wie seine Gesprächspartner feststellten, hatte dieser Mann, wenn er über seine Frau sprach, stets einen lebenden Hamster dabei, den er in seinen Händen hielt: der Hamster gehörte seiner Frau und wurde nun zu seinem Fetisch, die verkörperte Leugnung ihres Todes. Als der Hamster einige Monate später starb, brach der Mann psychisch zusammen und musste lange Zeit wegen akuter Depression stationär behandelt werden. Žižek erzählt diese Geschichte, um darauf aufmerksam zu machen, dass dieser Mann kein besonders pathologischer Fall ist, im Gegenteil: der ideologische Fetisch, die Verkörperung eines speziellen Verleugungsmechanismus, greift in fast allen Lebensbereichen – vor allem dort, wo man sich besonders unvoreingenommen währt und meint, „Ideologie“ in unserer post-ideologischen, post-politischen, postmodernen Ära auf den berühmten Scheiterhaufen der Geschichte werfen zu können. Gerade der postmodern vorherrschende Gedanke, man „glaube“ eben an nichts mehr und sei von allen „ideologischen Verstrickungen“ und „Verirrungen“ befreit, eben weil man eben schon „durchschaue“, mit was man es zu tun habe, weist zurück auf den Hamster und muss als ideologische Verirrung „par excellence“ (ein Lieblingsausdruck Žižeks) begriffen werden:

So, when we are bombarded by claims that in our post-ideological cynical era nobody believes in the proclaimed ideals, when we encounter a person who claims he has been cured of any beliefs, accepting social reality the way it really is, one should always counter such claims with the question: OK, but *where is your hamster – the fetish which enables you to (pretend to) accept reality „the way it is“?*⁷¹⁶

In Bezug auf Nishidas theoretische Verstrickung möchte ich hier dieselbe Frage stellen: Wo ist Nishidas Hamster, der Fetisch, der ihm erlaubt, seine eigene theoretische Wirklichkeit für die reale Wirklichkeit zu halten, um sie danach so zu akzeptieren, „wie

⁷¹⁴ Žižek (1994), S. 7-15.

⁷¹⁵ Žižek (2008), S. 299.

⁷¹⁶ Žižek (2008), S. 299.

sie ist“? Ich möchte hier argumentieren, inwiefern die Totalität und volle Positivität eines einseitig selbstbezüglich gedachten Selbstbewusstseins ohne materialistisches Gegengewicht als „Nishidas Hamster“, sein ideologischer Fetisch, zu bestimmen ist. Kategorial liegt dieser Realitätsauffassung Nishidas der Begriff der Identität zugrunde. Der Gedanke der Immanenz, kategoriell der Identität, ist für Nishidas Wende zur Geschichtsphilosophie und zum kulturalistischen Diskurs vor allem deswegen bedeutsam, weil Nishida die sozialen und politischen Antagonismen, die das Japan der ultranationalistischen Phase charakterisieren, nun unter sein Identitätssystem subsumiert. Identität gerät bei Nishida zum Fetisch, weil *theoretisch* dort unerkant bleibt, was sich *praktisch nicht mehr erkennen lässt*. Auch dieser lässt sich auf den strukturellen Mechanismus seiner idealistischen Operation im Identitätsdenken zurückführen, der die Identifikation des sich „nichtend sehenden Ortes des absoluten Nichts“ mit den tatsächlich beobachtbaren, den realen Verhältnissen – die Identifikation von Noesis und Noema – möglich macht. Ist es nämlich (theoretisch) unzweifelhaft, dass „alles“ im absoluten Nichts zusammenkommt, so ist ebenso unzweifelhaft, dass das Kaiserhaus „Ursprung und Ende“ der Geschichte sei; ist es (theoretisch) unzweifelhaft, dass die „absolut widersprüchliche Selbstidentität“ das Prinzip alles Lebens sei, so ist auch unzweifelhaft, dass in der spezifischen Geschichte Japans dieses Prinzip zur vollen Geltung komme. Nishida hält es für absolut unproblematisch, die historische, soziale etc. Wirklichkeit *dem Prinzip* anzupassen, nicht umgekehrt. Als hintergründige Struktur konnte oben bereits das emphatische Festhalten am Einheitsgedanken festgestellt werden, methodisch gesehen *subsumiert* Nishida alle realen Phänomene schlicht seiner Begrifflichkeit. Auch dieses Denken verdankt sich einem Inversionsprozess, der Nishidas Ideologie charakterisiert.

Nicht aus den Augen verloren werden sollte hier, dass Nishida als Theoretiker in Frage steht, nicht eine bestimmte, hier „kapitalistische“ Gesellschaftsformation, auf die sich die Ideologiediskurse mit der Ausnahme von Adorno, der primär ideologisiertes *Denken* in seine kritische Analyse aufnimmt, beziehen. Im Folgenden möchte ich zeigen, worauf es mir hier im Gegensatz zu den primär gesellschaftskritischen Ideologiemodellen ankommt und dazu auf Žižeks inzwischen klassische systematische Ideologieheuristik zurückgreifen.

Žižek schlägt vor, eine systematische Unterteilung einzuführen, die die verschiedenen Arten, sich dem Ideologiephänomen zu nähern, berücksichtigt. Er lehnt sich dabei an die Hegelsche Dreifach-Aufteilung der Religion an, der zufolge die drei Momente der Doktrin, des Glaubens und des Rituals Religion konstituieren und Religion in ihren Momenten an sich, für sich und an und für sich begreift. Eine ähnliche Struktur ließe sich Žižek zufolge auch für die Ideologie ausmachen. Hier stehe für die erste Säule die „Ideologie an sich“: hierunter lässt sich ein Ideologieverständnis subsumieren, das Ideologie als Konglomerat von bestimmten Ideen, Glaubenssätzen, „falschen“ Vorstellungen und Weltanschauungen versteht, kurz, als falsches *Bewusstsein*, welcher die Ideologiekritik zu begegnen versucht (die gesamte Tradition der Kritischen Theorie von Lukács bis Adorno). Die zweite Säule ist durch den „Glauben“ in der „Ideologie für sich“ repräsentiert: hierunter versteht Žižek vor allem Althusser's Ideologietheorie mit ihrer „Externalisierung“ von Ideologie in Ideologischen Staatsapparaten und einer sehr bestimmten Interpretation des Glaubens-Mechanismus, kurz, Ideologie als falsches *Handeln*; drittens hat man es mit einer Thematisierung des

Ideologiephänomens „an sich-für sich“ zu tun: Ideologie in den Zeiten der Postmoderne, in denen ein aufgeklärt zynisches Bewusstsein zwar ritualmäßig „ganz genau weiß was es tut, aber es dennoch tut“ und Ideologie und Realität nicht mehr unterscheidbar sind. Hierin liegt aber erst die Dringlichkeit der Ideologiekritik auf ihrer gesellschaftlichen Ebene: „die externe Realität schlägt um in Ideologie“.⁷¹⁷ Konsequenterweise läßt sich hier Ideologie als falsches Bewusstsein *und* falsches Handeln ausweisen.

Ich möchte im folgenden Nishidas Denken in der Auffassung von Ideologie-an-sich thematisieren, wobei die damit gemeinte Tradition klassischer Ideologiekritik von Marx über Lukács bis Adorno als Kritik eines bestimmten (falschen) Erkenntnismodus in Frage steht und nicht ihr Bezug auf ihre gesellschaftstheoretische Dimension.⁷¹⁸ Dabei bildet Lukács hier insofern eine Ausnahme als er in „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“ Ideologie als *gesellschaftliches* Phänomen der Verdinglichung versteht, weshalb dieses Verständnis sich als Mittel der Kritik nicht uneingeschränkt auf Nishidas Theorie abbilden läßt, wenngleich der Verdinglichungsbegriff bei Lukács auch erkenntnistheoretische und erkenntniskritische Grundlagen hat.⁷¹⁹ Lukács’ Versuch, die „Antinomien bürgerlichen Denkens“⁷²⁰ strukturell aus dem gesellschaftlichen Charakter der Produktion zu erklären, endet mit der Konzipierung des Proletariats als revolutionäres „identische[s] Subjekt-Objekt der Geschichte“⁷²¹, die in der Rhetorik eines hegelianisch-leninistischen Fortschrittsoptimismus vorgetragen wird. So ist Lukács’ Verdinglichungstheorem schliesslich als Geschichtseschatologie konzipiert, weshalb dieser Ansatz aus meiner ausschliesslich erkenntniskritische Motive berücksichtigenden Ideologieheuristik herausfallen muss.

⁷¹⁷ Khatib (2008), S. 15.

⁷¹⁸ Wiewohl Marx’ idealismuskritische Reflexionen im ersten Band des *Kapital* auch nicht als Ideologiekritik deklariert sind – Marx selbst spricht nach 1848 nicht mehr von Ideologie – können sie für eine ideologiekritische Betrachtung fruchtbar gemacht werden, worauf in 2. zurückzukommen ist.

⁷¹⁹ Lukács’ Ideologietheorem der Verdinglichung zielt in besonderem Maße auf die Konsequenzen unreflektierter, d.h. inhaltlich unterschlagener *theoretischer* Voraussetzungen bestimmter Denkformen. Der entscheidende Zusammenhang von gesellschaftlichen Prozessen wie Arbeit und einem bestimmten Denken wird von Lukács erstmalig in „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“ in *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923/1968) hergestellt und kategorienkritisch begründet. Lukács entwickelt hier seine Verdinglichungstheorie, die er zum einen aus Marx’ Analyse des Warenfetisch, zum anderen aber vor allem aus einer Kritik der „Antinomien bürgerlichen Denkens“ – d.h. vornehmlich der Kantischen und nachkantischen Tradition – gewinnt. Seiner Hauptthese zufolge kann die Form der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion strukturell nur als *totalitäres*, selbst das bürgerliche Kategoriendenken unter sich subsumierendes Phänomen verstanden werden. Das bürgerliche Begriffsdenken weise daraufhin konsequent die Struktur des Warenfetisch auf – ein rein gesellschaftliches Verhältnis erscheint als ein naturwüchsiges Verhältnis von ‚Dingen‘ – und liefere innerhalb seiner eigenen Logik gleichzeitig einen Verdeckungsmechanismus mit, der die in einigen seiner wesentlichen Denkbestimmungen (Kategorien von Sein und Sollen auf der Ebene der praktischen, „unendlicher Progreß“ auf der Ebene der theoretischen Philosophie, Kategorie der „Unmittelbarkeit“) sich manifestierende Verdinglichung nicht transparent machen könne. Die Verwandlung aller gewöhnlichen Gegenstände in Waren, d.h. das „Zur-Ware-Werden“ aller Gebrauchsdinge, drücke Lukács zufolge somit „dem ganzen Bewußtsein des Menschen ihre Struktur auf.“ Lukács (1968), S. 275. Die „Befreiung“ aus dem verdinglichen Denken kann Lukács zufolge nur das „Bewußtsein des Proletariats“ leisten, das sich selbst als „Subjekt-Objekt der Geschichte“ manifestiere. Am Ende dieses Prozesses stehe für das „identische Subjekt-Objekt der Geschichte“ – das Proletariat – die sozialistische Revolution. Der „Standpunkt der Proletariats“ im dritten Teil der Schrift, worin Lukács diese These ausführt, ist ein Dokument leninistischen Fortschrittsoptimismus, das hier wiederzugeben sich nicht lohnt. Lukács (1968), S. 366 ff.

⁷²⁰ So der Titel des 2. Abschnitts von „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“, Lukács (1968), S. 287-330.

⁷²¹ Lukács (1968), S. 385.

Es wird in diesem Zusammenhang vielmehr von einem locus classicus der *Idealismuskritik* als Kritik der Ideologie zu sprechen sein, „Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ im ersten Band des *Kapital*.⁷²² Dieses Marxsche Theorem, das ausdrücklich allerdings erst durch die neomarxistische Tradition, insbesondere durch Lukács, zu einem Instrument der Ideologiekritik bestimmt wurde, lässt sich auch bei Nishida als Idealismuskritik formulieren.

2. Ideologie im Spiegel der Theorie Nishidas – Der Inversionsmechanismus im Waren- und Substanzfetisch

Wie in Kapitel II und III dargelegt, greift in Nishidas Theorie ein bestimmter Verkehrs- bzw. Inversionsmechanismus. Seine Intention besteht darin, die Unmittelbarkeit – sei sie als „Reine Erfahrung“, „absolutes Nichts“, „Noesis“, „Geschichte“ oder „ewiges Jetzt“ gedacht – als Nicht-Dingliches jenseits des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zu bestimmen. Durch die Explikation stellt sich die so hypostasierte Unmittelbarkeit jedoch als etwas höchst Dingliches oder Substantielles heraus: sie darf Nishida zufolge ja bereits logisch nicht zugänglich sein. Aber das Inversionsverhältnis von Begrifflichem und Dinglichem geht weiter und erstreckt sich über die gesamte Nishidasche Theorie.

Im Kontext der „Ideologie an sich“ – Ideologie als Symptom „verkehrten Bewusstseins“ – erscheint es mir daher sinnvoll, das „Verkehrsverhältnis“ von Dinglichem und Nicht-Dinglichem im locus classicus der Idealismuskritik Marx' zu diskutieren. Marx selbst spricht hier zwar nicht mehr von „Ideologie“, da die Thematisierung des Ideologie-an-sich jedoch der Logik „verkehrten“ Bewusstseins folgt, kann Marx Analyse des Warenfetisch für einen interpretatorischen Zugriff auf Nishida fruchtbar gemacht werden.

Im berühmten Abschnitt „Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“⁷²³ im *Kapital* (Band I) wird das Inversionsverhältnis von Konstitutum und Konstituens von Marx genau untersucht. Dabei ist es nicht erst die nachträgliche neomarxistische Aufwertung dieser Passage durch Lukács, die Marx' Warenfetisch-Analyse in das Zentrum der Ideologieproblematik hebt. Marx selbst sagt hier mehr als auf den ersten Blick ersichtlich wäre, geht es ihm in seiner Kritik der politischen Ökonomie doch zunächst „nur“ um die „kapitalistische Produktionsweise und die ihr entsprechenden Produktions- und Verkehrsverhältnisse.“⁷²⁴ Deren Analyse beginnt mit der ganz dinghaften, substantiellen und „elementaren“ Ware und ihres Werts. Marx selbst erklärt hier ganz entgegen dem Gestus der Aufklärungsphilosophie, deren Sache noch die „Entzauberung“ mystischer Begriffe war, die Ware zu einem „vertrackte[n] Ding, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken“ ja, belegt sie mit einem „mystischen Charakter“⁷²⁵. Allerdings geht es Marx selbst ebenfalls um eine Art „Entzauberung“. Um diese leisten zu können, müsse der Trivialcharakter der Ware umgekehrt als eben *nicht* so augenscheinlich trivial konstatiert werden. Paradoxerweise

⁷²² Marx (2008), S. 85-98.

⁷²³ Marx (2008), S. 85-98.

⁷²⁴ Marx (2008), Vorwort zu ersten Auflage, S. 12.

⁷²⁵ Marx (2008), S. 85.

stellt sich für Marx das Problem der (dinglichen) Ware als Problem des (nicht-dinglichen) Bewusstseins dar. Was bedeutet das?

Die Produktionsweise des Kapitalismus sieht Marx zufolge vor, dass die Menschen sich des gesellschaftlichen Charakters ihrer eigenen Arbeit nicht *bewusst* sind. Diese „Bewusstlosigkeit“ drücke sich innerhalb des *Warentausches* aus: hier „erhalten die Arbeitsprodukte eine von ihrer sinnlich *verschiedenen* Gebrauchsgegenständlichkeit getrennte, gesellschaftlich *gleiche* Wertgegenständlichkeit.“⁷²⁶ Die Arbeitsprodukte werden kommensurabel gemacht. Das sei nach Marx deswegen möglich, weil Menschen zunächst ihre Arbeitsprodukte als Werte aufeinander beziehen, aber Ursache und Folge miteinander verwechseln:

Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es.⁷²⁷

Die Verkenntung der Wertkonstituierung führe im Warentausch zu einem Inversionsmechanismus, weil darin das Konstitutionsverhältnis von Ware und Wert nicht *reflektiert* werde. Hierin bestehe auch der „mystische“ Charakter der Ware: der Konstitutionsprozess werde nicht reflektiert, weil Reflektion sozusagen einen „Mindestabstand“ vom Geschehen verlange, welcher im Warentausch ausgeblendet werde.⁷²⁸

Marx hat nun im „magischen“ Tauschprozess den performativen Akt der Verdinglichung gesehen. Die verdinglichende Handlung des Warentausches führt nach Marx dazu, dass den Akteuren bzw. den Produzenten der Ware ihre Arbeit so erscheint, als *realisiere* sie einen spezifischen Wert, der der Ware „naturwüchsig“ – dinglich – zukomme. Gleichsam als stünde dem Wert, Marx zufolge, „auf der Stirn geschrieben, was er ist,“⁷²⁹ wird er als feste Größe und „Ungeschaffenes“ gedacht und wahrgenommen. Anstatt dass die Akteure des Tauschprozesses sich über die gesellschaftlich bedingte Konstituierung des Wertes bewusst sind, halten sie sich für die Erfüllungsgehilfen einer ewigen Wahrheit, des auf alle Zeiten unverrückbar festgelegten und von gesellschaftlichen Bedingungen unabhängigen Werts. Kurzum: ein gesellschaftliches Verhältnis (Tauschprozess) stellt sich als ein Verhältnis von Dingen dar. Auch weil die Agenten im Tauschprozess sich nicht anders als durch eben diesen Prozess gesellschaftlich verständigen können, nivelliere sich die gesellschaftliche Dimension des Wertes. Die Apotheose des Wertes als dinglich fällt so mit dem Verdinglichungsprozess des Bewusstseins zusammen. Das Bewusstsein der Akteure führt im Tausch nur noch aus, was sein nicht durchschautes Verhältnis von Wert und Ware bzw. Konstitutum und Konstituens verlangt und voraussetzt.⁷³⁰

⁷²⁶ Marx (2008), S. 87.

⁷²⁷ Marx (2008), S. 88.

⁷²⁸ Sohn-Rethels Idee von der Realabstraktion, aus der sich Waren- wie Denkform ableiten, nimmt dieses Motiv wieder auf. Siehe A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis* (1970), S. 34 ff.

⁷²⁹ Marx (2008), S. 88.

⁷³⁰ Es verwundert nicht, dass dem radikalen Materialisten Althusser, der in der Waren- und Wertformanalyse den humanistischen Marx, den „idealistischen“ Marx sehen will, diese kritischen Töne – es gelte, den Schleier des unreflektierten Automatismus von den verdinglichten Bewusstseinen zu

Die Konstatierung dieses Verhältnisses stelle indes nur die eine Seite der Verdinglichung dar. Gleichzeitig könne hier beobachtet werden, dass hinter der „phantasmagorischen Form eines Verhältnisses von Dingen“⁷³¹ nicht noch eine Realität, eine Gesellschaft „wirklicher Menschen“ und „unverdinglichter“ Bewusstsein existiere. Die gesellschaftlichen Verhältnisse im Kapitalismus sind Marx zufolge schlicht „dinglich“: sie haben nur diese eine Form eines Verhältnisses von Dingen. Es ist also diese *doppelte* Charakteristik des Warenfetisch, die das Verhältnis von Wert und Ware gleichzeitig als „phantasmagorisch-gesellschaftlich“, aber auch als reale gesellschaftliche Realität instand setzt.

Ein anderes Beispiel, mit dem Marx versucht, das Verkehrsverhältnis von Konstitutum und Konstituens in der Wert- und Warenform zu verdeutlichen, ist die Darstellung des römischen und des deutschen Rechts als bloße Derivate, „Verkörperungen“ des „Rechts überhaupt“, anstatt sie einfach als zwei verschiedene Rechtsformen zu begreifen. Marx problematisiert mit diesem Beispiel die Verdrehung von Abstrakt-Allgemeinem und Sinnlich-Konkretem und formuliert nebenbei eine knappe und dennoch prägnante Idealismuskritik:

Diese *Verkehrung*, wodurch das Sinnlich-Konkrete nur als Erscheinungsform des Abstrakt-Allgemeinen, nicht das Abstrakt-Allgemeine umgekehrt als Eigenschaft des Konkreten gilt, charakterisiert den Werthausdruck. Sie macht zugleich sein Verständniß schwierig. Sage ich: Römisches Recht und deutsches Recht sind beide Rechte, so ist das selbstverständlich. Sage ich dagegen: *Das* Recht, dieses Abstraktum, *verwirklicht sich* im römischen Recht und im deutschen Recht, diesen konkreten Rechten, so wird der Zusammenhang mystisch.⁷³²

Hier mag die vorläufige Antwort auf die im Exkurskapitel eingangs gestellte Frage nach Nishidas Hamster liegen. Der Nishidasche Hamster, welcher ihm erlaubt, die Wirklichkeit „so zu akzeptieren wie sie ist“, stellt sich in seiner Theorie als das Abstrakt-Allgemeine des Selbstbewusstseins dar, dessen Erscheinungsformen sich nun im Sinnlich-Konkreten der Geschichte und der Politik ausdrücken. Bei Nishida *verwirklicht* sich das Selbstbewusstsein in der Geschichte und der Kultur. Drastisch wird dieser Verkehrsmechanismus in seinen Ausführungen zum japanischen Staat, der japanischen Kultur und Geschichte in seinen späten Schriften, die ich in Kapitel V thematisiere.

Mit den obigen Ausführungen zum Warenfetisch lässt sich entsprechend eine Parallele von Warenfetisch und „Substanzfetisch“ ziehen. Grundmodell ist bei Marx die unreflektierte Hypostasis, Verdinglichung oder Substantialisierung eines durch und durch gesellschaftlichen Begriffs – des Wertes. Dieser ist gleichzeitig wiederum Index eines gesellschaftlichen Verhältnisses „hinter“, „über“ und/oder „davor“ es nichts anderes gibt. Nishidas Theorie weist hier dieselbe Struktur auf. Erstens die unzulässige Substantialisierung bei Nishida als Analogie zur unbewusst ablaufenden Wertkonstituierung zu verstehen: so wie bei Marx Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte „mit ihrer physischen Natur und ihren daraus entspringenden

reißen und ihnen ihre Autonomie zurückzugeben – verachtete, da er ja bereits die ursprüngliche Dualität von Materie und Bewusstsein nicht anzuerkennen gewillt ist.

⁷³¹ Marx (2008), S. 86.

⁷³² Marx (2009), S. 71. Vgl. MEW 3, 346ff. Anmerkung: Diese Textstelle findet sich nur in den Zusätzen zur 1. und als Fußnote 21 in der 2. Auflage des *Kapital*, nicht aber in der 4., von Engels editierten Auflage (=MEW 23).

dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen“⁷³³ haben, dieser Eindruck aber entsteht, weil der *gesellschaftliche Charakter* der Arbeit als gegenständlich-äußerliches Verhältnis zurückgespiegelt wird, werden die Nishidaschen Begriffe verdinglicht, weil auch hier ihr rein *begrifflicher Charakter außerhalb* des logischen Gefüges angesiedelt und so nur als Substanz, als materiell-irrationaler Rest, zurückgespiegelt werden kann. Paradigmatisch konnte das am Theorem des „absoluten Nichts“ in II. 2.1.1. gezeigt werden.

Zweitens gibt es eine weitere Analogie der Theorie Nishidas zur Warenfetischlehre: im Warentausch gibt es *nur* dieses eine Verhältnis der Warendinge zueinander als Repräsentationen der Gesellschaft, keine andere, tiefere oder „dahinter liegende Realität“. Auf der Seite Nishidas: es gibt keine Realität jenseits des „reziproken Durchdringens“⁷³⁴ von Subjekt und Objekt, keine „dritte“ Ebene, die wegen ihres alogischen Charakters angeblich auch ihren substantialisierenden Grundlagen entkommen könne. Das Gegenteil ist der Fall. Bereits die Denkbare der Begriffe der Reinen Erfahrung, des *Jikaku* und des absoluten Nichts verdankt sich dem Verhältnis von Subjekt und Objekt, die der Nishidasche irrationalistische Idealismus so vehement in Abrede stellt und dem er doch folgen muss. Genau diese Verleugnung der eigenen Determinanten führt dazu, dass bei Nishida hinter der Welt der Begriffe noch eine Welt auftaucht, die an der Vorgabe zusammenfällt, sich aus sich selbst *begründen* zu können. Marx drückt dieses Verhältnis satirisch-ironisch aus, wenn er den Waren Bewusstsein zuschreibt und sagt:

Könnten die Waren sprechen, so würden sie sagen, unser Gebrauchswert mag den Menschen interessieren. Er kommt uns nicht als Dingen zu. Was uns aber dinglich zukommt, ist unser Wert. Unser eigener Verkehr als Warendinge beweist das. Wir beziehen uns nur als Tauschwerte aufeinander.⁷³⁵

Aber was bedeutet „dinglich zukommen“? Marx konstatiert, dass „noch kein Chemiker Tauschwert in Perle oder Diamant entdeckt“ habe.⁷³⁶ Ebenso wenig kann ein Philosoph in Nishidas Verabsolutierung des irrationalen Selbstbewusstseins das deduktive Prinzip der gesamten bekannten und unbekannten Welt entdecken: die Welt des alles ungründig spiegelnden *Jikaku* bei Nishida ist ein ebenso wunderbarer Schein wie ein naturwüchsiger Wertbegriff. Die Nichtanerkennung der materiellen Konstituenten – seien es gesellschaftliche Prozesse, sei es die sinnliche Anschauung – führt meiner Analyse nach zu einer fetischistischen Inversion, in der zuerst die objektive Welt und in der Konsequenz das Subjekt annulliert wird.⁷³⁷

⁷³³ Marx (2008), S. 86.

⁷³⁴ Adorno (1966), S. 142. „Weil aber in Wahrheit Subjekt und Objekt nicht [...] fest gegenüberstehen, sondern reziprok sich durchdringen, affiziert die Degradation der Sache zu einem chaotisch Abstrakten durch Kant auch die Kraft, die es formen soll.“

⁷³⁵ Marx (2008), S. 97.

⁷³⁶ Marx (2008), S. 98.

⁷³⁷ Auch Hegel war diesem Inversionsmechanismus grundsätzlich abgeneigt. Er spricht sich eindeutig dagegen aus, das Allgemeine – Produkt des Denkens – als das „Ding“ zu nehmen, was eine „Verkehrung“ sei, und dafür, den Abstand von Subjekt und Objekt in reflektierter Form zu bewahren. Der „Löwe überhaupt“, also sein Begriff, so macht Hegel an einer Stelle der Natur-Enzyklopädie deutlich, existiere nicht: „Dadurch, dass wir die Dinge denken, machen wir sie zu etwas Allgemeinem; die Dinge sind aber einzelne, und der Löwe überhaupt existiert nicht. Wir machen sie zu einem Subjektiven, von uns Produzierten, uns Angehörigen, und zwar uns als Menschen Eigentümlichen; denn die Naturdinge denken nicht und sind keine Vorstellungen oder Gedanken [...] Hier also tritt

Was Marx als gesellschaftliches Phänomen im Kapitalismus diagnostiziert, untersucht Adorno – für unseren Zusammenhang geeigneter – als Paradigma der Ideologie im Verhältnis von Subjekt und Objekt.

3. Adorno: Wiedergutmachung am Subjekt

Der obige Abschnitt stellt einen Versuch dar, den Inversionsaspekt des Gesellschaftsbegriffs in der Lehre vom Warenfetisch mit Nishidas Theorie des absoluten Selbstbewusstseins zu parallelisieren, wiewohl thematisiert werden müsste, wie diese sich nicht nur in ihrer formalen Hinsicht der Inversion, sondern unter dem Gesichtspunkt einer „materialistischen Logik“ bzw. eines materialistischen Subjektivismus wieder synthetisieren lassen: auch die Nishidaschen Zentralbegriffe sind nicht einfach Produkte „reinen Denkens“. Die Lukácssche Ausweisung des Verdinglichungsphänomens als Symptom der Antinomien bürgerlicher Philosophie wollte das zeigen. Nichtsdestoweniger stellt sich die Frage, ob die Kritik der Kategorien sich auch jenseits eines arbeitemarxistischen Geschichtsverständnisses und Fortschrittsoptimismus formulieren lässt.

Adornos in der *Negativen Dialektik* ausführlich und in zahlreichen Essays, so z.B. in *Zu Subjekt und Objekt* (in den *Stichworten – Kritische Modelle 2*⁷³⁸) in aller Kürze formulierte Erkenntnistheorie lässt sich als ein solcher Versuch auffassen. Die Kategorien, um die es Adorno primär geht, sind Subjekt und Objekt, und das sie begleitende Grundproblem das der Identität. Mehr noch als Lukács bietet Adorno seine Kritik auf der Basis sprachlicher und erkenntnistheoretischer Überlegungen an, gemäß seinem Verständnis, dass Ideologiekritik „Kritik des konstitutiven Bewußtseins selbst“⁷³⁹ sei. Adornos unter dem Stichwort „Identitätskritik“ verhandelter Zugang zur Konstitutionsproblematik stellt daher ein nützliches Modell dar, im Kontext des Ideologiebegriffs dem System Nishidas eine materialistische Kritik entgegenzustellen. Die Begriffe des Nichtidentischen und des Objekts wollen indes auch im Kontext der Theorie Adornos auch nicht mehr sein als das: heuristische Mittel zum kritisch-hermeneutischen Verfahren der Kritik selbst.

Nach Anke Thyens Interpretation ist die Nichtidentität (bzw. seine Auffassung des Ding-an-sich selbst), die Adorno vor allem den Systemen der Deutschen Idealismus entgegenstellt, eine *Erinnerung* daran, „dass die Dinge sich nicht in ihrem Erkenntnis erschöpfen.“⁷⁴⁰ Hinzugefügt werden muss hier das aus dem in dieser Arbeit bereits hinlänglich untersuchte irrationale Prinzip Nishidas: ebenso wenig in ihrem Nicht-Erkantsein. Das erklärte auch Adornos erkenntnistheoretische Mittelstellung zwischen Kants brüchigem Transzendentalismus und Hegels absoluter Synthese. Da die vorliegende Untersuchung Nishidas Denken in erster Linie als Identitätsdenken problematisiert, scheint die Thematisierung der kritischen Erwägungen Adornos gegen ein solches Denken, um die schließlich seine ganze Anstrengung kreist, jedoch sinnvoll. Die Problematisierung des Identitätsdenkens zielt bei Adorno zwar auf die Anerkennung der Konstitutivität des Nichtidentischen für das Subjekt, diese darf aber

die Schwierigkeit ein: Wie kommen wir Subjekte zu den Objekten hinüber? Lassen wir uns beugehen, diese Kluft zu überspringen, und wir lassen uns dazu allerdings verleiten, so denken wir diese Natur; wir machen sie, die ein Anderes ist als wir, zu einem Anderen als sie ist.“ Enz. II, S. 16-17.

⁷³⁸ Adorno (2003c), S. 741-759.

⁷³⁹ Adorno (1966), S. 151.

⁷⁴⁰ Thyen (1989), S. 153.

ebensowenig als „der Erkenntnis Letztes“ hypostasiert werden. Im Gegenteil geht es auch Adorno in einer letzten dialektischen Wendung um eine Wiedergutmachung am Subjekt – durch dasjenige Subjekt, welches sich als durch seine materiale Dimension vermittelt begreift. Nicht der Schaden, den das Objekt nimmt, steht zur Diskussion, sondern letztlich der Selbstschaden, den das Subjekt sich durch die Unmöglichkeit seiner totalen Hypostasierung, oder um mit Kant zu sprechen, durch die „Subreption des hypostasierten Bewußtseins“⁷⁴¹, zufügt. Die „Hegelsche Furie des Verschwindens“⁷⁴², die auch Nishidas *Jikaku*-Subjekt belauert, generiert sich erst durch die absolute Vermitteltheit, die dasselbe suggeriert. Die erste Lehre aus der nachkantischen Tradition muss demzufolge lauten, dass der Sieg über die subalternen Erscheinungen der materialen Welt – sind sie doch schon immer „subjektiv vermittelt“ – nur um den Preis der Demontage des Subjekts zu haben ist. So verstehe ich Adornos erkenntnistheoretische Überlegungen aus der Negativen Dialektik als einen materialistischen Subjektivismus, der sich dem Kantschen Transzendentalismus anschließt und gegen die späteren Identitätssysteme Fichtes und Schellings gerichtet ist, welche in ihren verschiedenen Versuchen, das Noumenon der Erkenntnis wieder positiv zu bestimmen (etwa als „intellektuelle Anschauung“), hinter Kant zurücktreten und ihren systematischen Ort der Chronologie zum Trotz wieder in der „alten Metaphysik“ einnehmen. Gegen den Kant der *reinen Vernunft* wendet Adornos negative Dialektik sich explizit erst in ihrer gesellschaftstheoretischen Dimension, speziell in seiner Anlehnung an Sohn-Rethels zentrale These der Realabstraktion, die durch die Identifikation eines erkenntnis- mit einem gesellschaftstheoretischen Subjekt in Adornos Kantinterpretation nicht unproblematische reduktionistische Momente in seinen eigenen Begriff des Nichtidentischen hineinträgt.⁷⁴³ Leider muss das Verhältnis Adornos zu Kant im Rahmen dieser Arbeit in den einzelnen Aspekten unberücksichtigt bleiben.

Den Grund für Adornos Materialismus sehe ich dessen ungeachtet in erster Linie nicht als Teil eines Wahrheitsdiskurses, der sich „auf“ richtige Erkenntnis „versteht“; Ideologiekritik soll nicht richtige *Erkenntnis* von der falschen scheiden. Die philosophische Kritik am Identitätsprinzip überschreitet, dem Wort Adornos zufolge, Philosophie selbst⁷⁴⁴, solange sie als reine Kontemplation verstanden wird. Der folgende wichtige Zusammenhang ist hierbei für ein richtiges Verständnis der Dialektik des Nichtidentischen bei Adorno ausschlaggebend: Gegen Hegels Identifikation des Begriffs mit dem absoluten Subjekt, das sich dem materiellen Objekt in allen Dimensionen habhaft wähnt, will Adorno zeigen, dass dieser „Trug konstitutiver Subjektivität“⁷⁴⁵ Konsequenzen zeitigt, die von diesem nicht nur nicht mehr abzusehen sind, sondern ihm geradezu kontrafaktisch zuwiderlaufen. Adornos Haupterkennntnis

⁷⁴¹ KrV A 402 (1998).

⁷⁴² Adorno (1966), S. 142.

⁷⁴³ Siehe Thyen (1989), S. 155. Dabei ist das Verhältnis Adornos zu Sohn-Rethel komplexer: auch bei Sohn-Rethel verschwinde „das Nichtidentische möglicher Erkenntnis [...] in einem Einheitsmoment [...] Die Ambivalenz des Identitätsbegriffs hängt mit der Negativität des Denkens aufs engste zusammen, so dass Identität als Reflexionsbegriff in Adornos Sinne der Logik des Kapitals [bei Sohn-Rethel, EL] gerade nicht analog zugeordnet werden kann.“ Ebd. S. 159. Auf die Aneignung Sohn-Rethels durch Adorno kann hier nicht im Einzelnen eingegangen werden.

⁷⁴⁴ „Ihre eigene Vernunft, welche, bewußtlos wie das Transzendentsubjekt, durch den Tausch Identität stiftet, bleibt den Subjekten inkommensurabel, die sie auf den gleichen Nenner bringt: Subjekt als Feind des Subjekts [...] Darum überschreitet philosophische Kritik an der Identität die Philosophie.“ Adorno (1966), S. 22.

⁷⁴⁵ Adorno (1966), S. 10.

besteht darin, dass das Subjekt im Versuch, seine eigenen konstitutiven, materiellen Determinanten von sich abzuhalten bzw. nicht anzuerkennen, diesen ähnlich wird, sich als verdinglichte Entität reproduziert und so nicht nur nicht absolut frei ist, sondern Teil des verblendeten Naturzusammenhanges, dem seine Freiheit ja gerade „entragen will“⁷⁴⁶, bleibt: die Dialektik des Subjekts besteht in seiner Selbstaufhebung durch totale Hypostasis ohne materielles Gegengewicht. Adornos Fundamentalkritik an der Apotheose des Subjekts in der Denktradition des Idealismus enthält so ein emanzipatorisches Desiderat: erst die *Anerkennung* der materiellen, nicht-identischen Konstituenten des „Selbstbewusstseins“ ermöglicht ihre *Veränderung*. Das ist der ganze Sinn der notwendig *materialistischen* Dimension von Ideologiekritik: was nicht existiert – oder als „je schon“ Aufgehobenes, subaltern Peripheres „immer schon“ durch das Subjekt vermittelt ist – kann auch nicht verändert werden, und schon gar nicht zum Besseren. Als materialistische, ihre gesellschaftliche Bedingtheit reflektierende überwindet Ideologiekritik ihren eigenen theoretischen Standpunkt und verlagert ihn ins *Praktische*; sie ist „mehr“ als sie ist. Ebenso muss Ideologiekritik in Adornos Sinn einen *emphatischen Subjektbegriff* vertreten: die Auflösung des Subjekts in die Nichtigkeit, derer sich der Idealismus schuldig macht, ist gerade das Skandalon nachkantianischen, nicht mehr kritischen Denkens. Die durch die materialistische Auffassung gegebene Veränderbarkeit der Verhältnisse erfolgt entsprechend erst durch das Subjekt; es bemächtigt sich seiner eigenen Konstitutionsbedingungen gerade durch ihre Anerkennung. So kann es überhaupt erst die Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit als autonom Handelndes schaffen. Man kann sagen, die materialistische Auffassung kommt gerade einem transzendentalphilosophisch begründeten, emphatischen Subjektbegriff zugute – ein Gedanke, den Nishida nicht denken konnte.⁷⁴⁷ Hier ist auch das Moment zu erkennen, in dem die negative Dialektik nicht mehr nur „Ontologie des falschen Zustands“⁷⁴⁸ ist.

Wie sehr Adorno mit diesem Kantischen Grundgedanken verhaftet ist, zeigen fast ausnahmslos alle Bemerkungen zum Subjekt-Objekt-Verhältnis. Andererseits kann die transzendentalphilosophische Methode den Form-Inhalt-Dualismus, die ursprüngliche Nichtidentität von Ding an sich und Erscheinung, von Denken und Sein nur wieder mit transzendentalen Argumenten beweisen; die Erfahrung jeglicher Materialität bleibt der irrationale Rest, der mit den Mitteln der konkreten Erfahrung nicht zugänglich gemacht werden kann und seinen Begründungsort doch wieder im Transzendentalsubjekt hat.

⁷⁴⁶ Adorno (1966), S. 181.

⁷⁴⁷ Birgit Recki hat in ihrer Untersuchung über das „Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno“ dann auch auf die „metaphysische Präention“ zumindest Adornos aufmerksam gemacht. Die Kritik an der Metaphysik muss sich demzufolge – bei Horkheimer gar nicht und bei Adorno nur ansatzweise reflektiert – selbst als Metaphysik verstehen: „In den ‚Meditationen zur Metaphysik‘, mit denen [Adorno] die ‚Negative Dialektik‘ beschließt, ist zwar keine Definition von Metaphysik zu finden, in der alle Momente seiner Reflexion selbst auch aufgingen; wohl aber tritt hier eine Intention zutage, die nicht nur den philosophischen Begriff von Metaphysik umschreibt, sondern sogar ihren Anspruch rechtfertigt [...] Metaphysisch ist zum einen das Denken, das *das Ganze* begreift – oder ein Ganzes wenigstens zu unterstellen genötigt ist – und schon *darin* das Maß des Empirischen als des Erfahrbaren übersteigt; darüber hinaus ist das Metaphysische das, was in einem *utopischen* Sinne über die ‚physis‘ der bestehenden Gesellschaft hinausgeht.“ Recki (1991), S. 158-159. Weiter unten heißt es noch deutlicher: „An dem doppelten Bestreben, die Gesellschaft in der universalen Vermittlung alles einzelnen als ein *Ganzes* zu begreifen und dies ganze im visionären Blick auf ein *ganz Anderes* zu bestimmen, tritt in den *Meditationen zur Metaphysik* der metaphysische Charakter der Kritischen Theorie vollends zutage.“ Ebd., S. 159. In diesem Sinne formuliere ich meine Einschätzung der Philosophie Adornos – über den Umweg eines „subjektiven Materialismus“ – letztlich als *Subjektphilosophie*, die ihrem Wesen nach Metaphysik ist.

⁷⁴⁸ Adorno (1966), S. 22.

Im Folgenden möchte ich die Identitätskritik Adornos im Anschluss an Anke Thyens Interpretation (Thyen 1989) genauer als eine Kritik der *ontologischen* Dimension im Gegensatz zu einem formallogischen Verständnis des Identitätsbegriffs fassen. Auch hier wird sich zeigen, wie nahe Adorno der Kantischen Kritik der rationalen Seelenlehre im ersten Paralogismus steht. Sie wird aber als „Urform von Ideologie“ aufgefasst, was sich aus der obengenannten materialistischen Position erklärt. Im Anschluss versuche ich, Adornos Kritik des Fichteschen Systems, aber auch Hegels, als Kritik des „Trug[s] konstitutiver Subjektivität“ in rudimentären Ansätzen wiederzugeben.

Dass ich nicht in der für diese Problematik erforderlichen Tiefe auf Intention, Methode und Programmatik von Adornos *Negativer Dialektik* als negative *Dialektik* eingehen kann, versteht sich aufgrund des Kontextes, in der sie erscheint, von selbst. Dennoch hoffe ich, hiermit die Frage nach der Zwangsläufigkeit der Entwicklung einer rein erkenntnistheoretisch-phänomenologisch motivierten Identitätsphilosophie hin zu einem „ideologisch“ gefärbten Autoritätsdenken ab den 30er Jahren bei Nishida abschließend beantworten zu können: nicht erst die Wende zum *Homo exterior* ist ideologisch, sondern das subsumierende Denken des Immanenzzusammenhangs als strukturell notwendiges Legitimationsdenken selbst.

3. 1. Die „Urform von Ideologie“

Wie oben an Adornos programmatisch zu verstehenden materialistischem Subjektivismus erläutert, besteht das Ideologische des identitätsphilosophischen Immanenzzusammenhangs des nachkantischen Idealismus und seiner Nachfolgeerscheinungen, u.a. in der Fundamentalontologie und – verwickelter – im Positivismus⁷⁴⁹, in der Hypostase eines Subjektbegriffs, das sich erst aus der Desavouierung der objektiv-materiellen Determinanten erklärt, dieser als solche nicht mehr habhaft werden kann und konsequenterweise in einer für dasselbe nicht mehr durchschaubaren Verdinglichung terminiert. Die der „subjektiven Intention“ entgegenstehende Verdinglichung ist demzufolge das Ergebnis einer einseitigen und totalen Apotheose des Subjekts. Erst die Anerkennung, dass die Leistung des Subjekts sich immer an der Grenze zum ihm Heterogenen misst, kann das Subjekt aus seiner es verarmenden totalen Hypostase, seiner Selbstidentität als „Lüge“ befreien:

Das Subjekt ist die Lüge, weil es um der Unbedingtheit der eigenen Herrschaft willen die objektiven Bestimmungen seiner selbst verleugnet; Subjekt wäre erst, was solcher Lüge sich ent schlagen, was aus der eigenen Kraft, die der Identität sich verdankt, deren Verschaltung von sich geworfen hätte.⁷⁵⁰

Die von Adorno kritisierte Identität von Denken und Sein ist philosophiehistorisch gewissermaßen bereits in Parmenides angelegt, allerdings kann erst nach Descartes davon gesprochen werden, dass die Möglichkeit von Objektivität auf die konstitutiven Leistungen des Subjekts zurückzuführen sei, wobei diese Leistungen bei Kant nur im Sinne einer transzendentalphilosophischen Methode für die Erscheinung, nicht für das Objekt möglicher Erkenntnis absolut konstitutiv sind. Identitätsdenken ist in Adornos

⁷⁴⁹ Siehe dazu Adorno (2003c), S. 750 ff., Adorno (1966), S. 171-172.

⁷⁵⁰ Adorno (1966), S. 274.

Verständnis identifizierendes Denken, welches die fundamentale Differenz zwischen Allgemeinem und Besonderem unterwandere, indem das dialektische Verhältnis beider schlicht der einen Seite, dem als „konstitutiv“ empfundenen Allgemeinen, unterstellt werde. Das Allgemeine teilt sich „bewusstlos“ die Verfügungsgewalt über das Besondere zu, indem es dieses auf seine begriffliche Dimension reduziert, genauer, indem es „die ‚Sache‘, die es erkennen will, auf dasjenige reduziert, was es als *begriffliches* Denken an ihr begreift.“⁷⁵¹

In letzter Konsequenz ist der Idealismus stets nur auf sich selbst verwiesen, wenn bei Hegel auch die Beziehung auf das Andere des Gedankens als erstes ontologisches Moment des An sich aufscheint. Präformiert ist jedoch auch dieses Denken als Denken des Selbst, da es sich über die Bewusstwerdung dessen, dass es in allen Erscheinungen nur sich selbst erkennt, zuallererst aufzuklären hat. Es verbleibt ontologisch gesprochen in der Immanenz selbstidentifizierender Akte. Dagegen setzt Adorno einen Anspruch an das Denken, die materialen Gehalte als konstitutiv für ein jegliches Denken, insbesondere des philosophischen, anzuerkennen. Der eindringlichste Satz aus der Negativen Dialektik lautet dementsprechend:

An Philosophie ist es, das vom Gedanken Verschiedene zu denken, das allein ihn zum Gedanken macht, während sein Dämon ihm einredet, daß es nicht sein soll.⁷⁵²

Identitätsdenken als identifizierendes Denken ist Adorno zufolge subsumierend, klassifizierend und tautologisch, welche Symptome allerdings nicht nur argumentationstheoretisch-logisch zu kritisieren wären – eine solche Thematisierung verfiere schon wieder der Denkimmanenz –, sondern im Gegenteil vor dem Hintergrund der unüberbrückbaren Differenz von Geltung und Genesis als Kritik der Verdeckung ihres Zusammenhangs. Weil Identitätsdenken das Recht des Materials auf die Formbestimmtheit durch das subsumierende, klassifizierende – ontologisch gewendet – tautologische Denken reduziert, vergisst es auch, dass es selbst sich nicht allein der Geltung der begrifflichen Schemata, sondern einem Außerbegrifflichen verdankt. Zur Erinnerung daran, dass das Subjekt nicht in sich „aufgeht“, setzt Adorno das Nichtidentische als Grenzbegriff, ausdrücklich *nicht* als Gegenbegriff, *nicht* als das „Gegenteil“ von Identität. Gegen ein sich einfach aus der Opposition gegen das identifizierende Denken gerichtetes erneutes Postulat oder gar den Primat eines Nichtidentischen verwehrt sich Adorno ausdrücklich.⁷⁵³

Dabei ist sich Adorno im Klaren über die Unhintergebarkeit begrifflichen Denkens, woraus sich allerdings kein ontologischer Primat des Bewusstseins über die Sache ergibt: „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“⁷⁵⁴ Und: „Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert.“⁷⁵⁵

Dieses ambivalente Verhältnis von Sache und Begriff, Nichtidentischem und Identischem, ist der Dialektik Adornos geschuldet, die sich zu sich selbst gleichermaßen

⁷⁵¹ Thyen (1989), S. 114.

⁷⁵² Adorno (1966), S. 193.

⁷⁵³ „Kritik an der Ontologie will auf keine andere Ontologie hinaus, auch auf keine des Nichtontologischen. Sie setzte sonst bloß ein Anderes als das schlechthin Erste; diesmal nicht die absolute Identität, Sein, den Begriff, sondern das Nichtidentische, Seiende, die Faktizität. Damit hypostasierte sie den Begriff des Nichtbegrifflichen und handelte dem zuwider, was er meint.“ Adorno (1966), S. 140.

⁷⁵⁴ Adorno (1966), S. 21.

⁷⁵⁵ Adorno (1966), S. 62.

positiv wie negativ verhält: positiv als Affirmation des Begriffenen im Medium des Begriffs – gegen einen begriffslosen und doch gleichsam identitätsphilosophischen Intuitionismus – und negativ als Erkenntnis, dass das zu Begreifende nicht im Begriff aufgeht.

Der Identitätsbegriff wird bei Adorno primär als Identität von Denken und Sein thematisiert, wovon die Identität von Begriff und Sache, Allgemeinem und Besonderem, Identischem und Nichtidentischem praktisch wie Synonyme gebraucht werden. Offensichtlich erschöpft sich hierin der philosophische Identitätsbegriff nicht. Ohne auch nur im Geringsten die Diskussion des Identitätsbegriffs innerhalb der analytischen Philosophie berücksichtigen zu können, müsste man – auch hier folge ich Thyen – dennoch zwischen mindestens drei verschiedenen Bedeutungen von „Identität“ unterscheiden, allein schon, um dem Vorwurf zu begegnen, Adorno differenziere nicht genau genug zwischen den verschiedenen Verwendungsweisen von Identität und mache sich zahlreicher Äquivokationen, wie z.B. mit dem *principium identitatis*, der Subsumtion, Klassifikation, Adäquanz, Äquivalenz, Widerspruchslosigkeit, psychologischer und logischer Identität usw. schuldig. Man ist hier auf das Selbstverständnis von Adornos Kategorienkritik zurückverwiesen, dessen Fokus auf Identität in einem ontologischen (nicht in einem formallogischen Sinne), besser als Ausdruck der Identifikation logischer mit ontologischen Prinzipien zielt. Zunächst könne man Thyen zufolge Adornos Redeweisen über Identität „hinsichtlich eines formalen, eines logischen und eines psychologischen Gebrauchs voneinander unterscheiden“, ⁷⁵⁶ wobei ich die Ambivalenz des psychologischen Identitätsbegriff bei Adorno unberücksichtigt lassen muss; sie ist meines Erachtens auch nicht ausschlaggebend für ein richtiges Verständnis seiner Identitätskritik.

In aller Kürze und unter platzbedingter bewusster Auslassung selbst wichtiger Theorien der Identität möchte ich daher nur zu erhellen versuchen, in welchem Sinne Adorno „Identität“ meint und kritisiert.

Zunächst ist eine formale Unterscheidung zu treffen, die zweierlei Hinsichten betrifft, die Bedeutung des Identitätsbegriffs zu fassen. Zum einen kann Identität als „Identifizieren mit“, zum anderen als „Identifizieren als“ verstanden werden. Im ersteren, von Adorno kritisierten Fall, werden alle Bestimmungen der Sache „mit“ dem Allgemeinen, dem Übergeordneten identifiziert, so dass ein spezieller Fall von Subsumtion vorliegt, bei der von den Besonderheiten des Gegenstands abgesehen wird. Etwas „als“ etwas zu identifizieren *kann* dagegen auch bedeuten, einen Aspekt an dem Gegenstand hervorzuheben, durch den er für den Betrachter Bedeutung hat, ohne dass der Gegenstand notwendig auf dieses Merkmal reduziert würde. Wird jemand z.B. als „Theodor W. Adorno“ identifiziert, so bedeutet das nicht zwangsweise, dass der Name – eine relativ willkürliche Abfolge von Buchstaben – mit der ganzen Person identifiziert wird.

In einem engeren Sinne formal, d.h. im *formallogischen* Gebrauch stellt sich das Phänomen der Identität anders dar. Ohne hier auf Adornos Husserl-Rezeption in *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* genauer eingehen zu können, bei der der „logische Absolutismus“ der *Logischen Untersuchungen* als Prinzip in Frage steht, möchte ich vielmehr die Kritik des Satzes der Identität $A=A$ genauer untersuchen, der in erster Linie als Prinzip konstitutiven Bewusstseins bei *Fichte* problematisiert wird. Logik

⁷⁵⁶ Thyen (1989), S. 117.

überhaupt wird bei Adorno nur im Hinblick auf ihre „Sachvergessenheit“ zum Gegenstand der Kritik einer wissenschaftlichen Methode, deren Logik sich geradezu als Ablösung vom Denken verstehen lässt, weil sie nicht mehr „dessen Form“ sein soll, „sondern die der vorhandenen Wissenschaft.“⁷⁵⁷ Nicht die formale Logik ist demnach Gegenstand der Kritik Adornos, sondern der Satz der Identität, das principium identitatis in einem bestimmten Sinne, wie zu zeigen ist: Thyen stellt zur Diskussion, ob der Satz der Identität überhaupt in einem formallogischen Sinne verstanden werden kann und will von hier aus zeigen, dass gerade die „Überschreitung“ des Geltungsbereichs der Formallogik, seine Ontologisierung durch das transzendentalidealistische Prinzip bei Fichte und Schelling primär unter Adornos Verdikt der Verdinglichung falle. Paradoxerweise ist es also gerade die Nichtlogizität, der „Überschuss“ über das Logische im Satz der Identität, der zur Kritik, speziell der sich hinterrücks vollziehenden Reifizierung, steht. Aus den drei „Grundprinzipien“ der Logik, dem Satz der Identität, und den daraus folgenden Sätzen des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, könne keine Logik abgeleitet werden, sie seien vielmehr *Voraussetzungen* der Logik. Bei Adorno steht entsprechend nicht die formale Logik des Identitätssatzes zur Kritik, sondern die Identifikation des principium identitatis mit dem subjektiven Bewusstsein, als Grund und Begründung desselben. Fichtes Übergang von $A=A$ zur absoluten Identität ist hierbei entscheidend, weil das Fichtesche Selbstbewusstsein nicht mehr nur als „Selbstgleichheit“ verstanden wird, aus der „nichts folgt“, sondern als Fundierung alles Seienden konzeptuiert und somit ontologisch verabsolutiert wird. Hierbei ist die wichtige Einschränkung zu machen, dass Fichte eine formalisierte Logik, welche die beiden „A“ ausweist sowie eine Definition des „=“ angibt, noch nicht vorlag, er also den wichtigen Unterschied einer formallogischen Bedeutung von $A=A$ und dem Satz der Identität als qualitativer Identität nicht machen konnte und den Satz entsprechend nur in letzterer Bedeutung nimmt. Insofern haben, Thyen zufolge „die formale Logik und der Satz der Identität unterschiedliche Geltungsbereiche.“⁷⁵⁸ Ihre Begründung stützt sich auf die inhaltliche Bestimmtheit des Identitätssatzes, der nur Sinn macht, wenn etwas als qualitativ identisch bestimmt wird, was nicht in den Geltungsbereich des formallogischen Satz der Identität $A=A$ mit seiner Austauschbarkeit der Variablen fällt.

Insofern unterscheidet auch Adorno das principium identitatis, das allein Gegenstand seiner Kritik ist, von der formallogischen Bedeutung von Identität. Das $A=A$ steht bei Fichte für die transzendentalphilosophische *Transformation* logischer Grundprinzipien bzw. ihrer tautologischen Voraussetzung. Die Behauptung der Unhintergebarkeit logischer Prinzipien, die sich gerade im Fall von $A=A$ nur eingeschränkt als solches verstehen lasse, wird unzulässiger Weise mit der Behauptung konstitutiven Bewusstseins identifiziert. Hier setzt Adornos Kritik am Identitätsprinzip an: nicht als Formallogisches, sondern als Qualitatives wird es zum Fokus seiner Kritik, insofern die idealistische Transzendentalphilosophie das Bewusstsein mit dem Sein als qualitative Identität – als Identität ihrer Eigenschaften – identifiziert. Sie tut es in einem

⁷⁵⁷ Adorno (2003a), S. 120. Adornos Husserlkritik lässt sich zwar auch als eine Spielart seiner Kritik an Kants „Subjektivismus“ lesen, schlägt aber gerade deshalb nicht in dieselbe Kerbe wie seine Kritik am Identitätsprinzip des transzendentalen Idealismus Fichtes. Problematisiert wird bei Husserl vielmehr sein Gebrauch der Logik als Übergang von einer *Regelrekonstruktion* zu einer *Regelkonstitution*, womit der Logik ein ontologischer Status zu Teil wird. Von dort aus lässt sich aber nicht zwingend auf die absolute Identität konstitutiven Bewusstseins schließen. Husserls Diktum, dass ohne Noema keine Noesis sei, zeigt an, dass er keine solche Identität im Sinn hat.

⁷⁵⁸ Thyen (1989), S. 123.

ausgezeichneten Sinne, weil die Beziehung des Bewusstseins auf das Sein unberücksichtigt gelassen werden kann, da die „qualitative Identität von etwas als etwas durch das sich selbst erkennende Bewußtsein hergestellt wird.“⁷⁵⁹ Die so programmatisch hergestellte Nicht-thematisierung der Vermittlung des Bewusstseins mit seinen materialen Bedingungen führt so notwendigerweise zur Verdinglichung desselben: ein Bewusstsein, das sich nur in Abhaltung des Dinglichen frei wähnt, hat auch keinen Einfluß mehr auf dieses (von Einfluss zu sprechen wäre nur dann sinnvoll, wenn dasjenige, das Einfluss nimmt, von demjenigen, auf das es Einfluss nimmt, qualitativ unterschieden werden kann) und lässt sich fortwährend von diesem bestimmen – bewusstlos und in völliger Verkennung seines Potentials zur *Selbstbestimmung*. Ontologisch verabsolutierte Logik wird für Adorno so zum „Abwehrmechanismus des verdinglichten Bewußtseins.“⁷⁶⁰ Hintergrund ist hier wie auch in seinem und Sohn-Rethels Verständnis von Erkenntniskritik als Gesellschaftskritik „und umgekehrt“, dass die Genese des Subjekts in der Geltung seiner Begriffe unterging und als Verdeckungsmechanismus überhaupt zu thematisieren, d.h. auch zu kritisieren wäre. „Reines Bewußtsein – ‚Logik‘ – selber ist ein Gewordenes und ein Geltendes, in dem seine Genese unterging.“⁷⁶¹ Im Untergang der Genese des Bewusstseins in das Absolute seiner Geltung, d.h. in seiner hypostasierten Selbstidentität, ist daher für Adorno die Urform von Ideologie zu finden.

Identität ist die Urform von Ideologie [...] [Sie] dankt ihre Resistenzkraft gegen Aufklärung der Komplizität mit identifizierendem Denken: mit Denken überhaupt. Es erweist darin seine ideologische Seite, daß es die Beteuerung, das Nichtich sei am Ende das Ich, nie einlöst; je mehr das Ich es ergreift, desto vollkommener findet das Ich zum Objekt sich herabgesetzt. Identität wird zur Instanz einer Anpassungslehre, in welcher das Objekt, nach dem das Subjekt sich zu richten habe, diesem zurückzahlt, was das Subjekt ihm zugefügt hat.⁷⁶²

Hiermit sollte deutlich geworden sein, dass die Ansiedlung der Ideologieproblematik in der Konstitutionsproblematik kein Peripheres ist, sondern stets auf das Verhältnis von Subjekt und Objekt rückführbar. Das ambivalente Verhältnis Adornos zur Kantschen Erkenntniskritik zeigt, dass selbst diese von Adorno nicht ohne weiteres in ihrer geradezu *ideologiekritischen* Dimension erkannt worden ist, da er ihren Formalismus zum Anlass nimmt, sie reflexartig auf die Tradition des Idealismus zurückzubinden. Ihren systematischen Ort indes hat seine Kritik dort, wo seiner Auffassung nach Kant die prinzipielle Differenz zwischen empirischen und transzendentalen Ich ausblendet: in seiner Auflösung des Empirischen in den intelligiblen Charakter in seiner Freiheitskonzeption der *praktischen* Philosophie.

Auf Adornos brüchige theoretische Mittelstellung zwischen Kant und Hegel kann indes nicht erschöpfend eingegangen werden; um allerdings Adornos materialistischen Subjektivismus als *Programm* nachvollziehen zu können, lohnt sich ein kurzer Blick auf sein Verständnis der Subjekt-Objekt-Dialektik in Abhebung gegen seine Interpretation ihres Verständnisses bei Kant und Hegel.

⁷⁵⁹ Thyen (1989), S. 127.

⁷⁶⁰ Adorno (1966), S. 65.

⁷⁶¹ Adorno (1966), S. 229.

⁷⁶² Adorno (1966), S. 151.

3. 2. Subjekt und Objekt

In der *Negativen Dialektik*, vornehmlich im Zweiten Teil, „Begriff und Kategorien“, bildet Adornos Auseinandersetzung mit Kants transzendentalphilosophischer Subjektlehre auf der einen und mit Hegels Lehre des mit sich selbst absolut vermittelten Geistes als im Subjekt angelegte Dialektik auf der anderen Seite den Angelpunkt seines eigenen Verständnisses einer materialistischen, den Vorrang des Objekts einräumenden Dialektik. Dass es damit Adorno um einen nachdrücklichen Subjektbegriff geht, wurde oben bereits mehrfach angedeutet: für Adorno ist das Subjekt primärer Träger der Nichtidentität, dasjenige, das das „Potential der Aufhebung seiner eigenen Herrschaft“⁷⁶³ allererst in sich trägt, einer Herrschaft, die in Adornos Verständnis für seine eigene Gefangenschaft in den objektiven Verhältnissen blind macht. Dass Adorno in der Hauptsache als Kritiker des Idealismus auftritt, versteht sich vor diesem Hintergrund von selbst, allein ist die Gewichtung seines ambivalenten Verhältnisses zu einerseits Kant, andererseits Hegel unterschiedlich. Ich möchte hier ausdrücklich auf die theoretische Nähe der erkenntnistheoretischen Grundzüge Adornos mit dem Kant der KrV hinweisen, eine Nähe, die Adorno allerdings durch die in seiner Kantinterpretation angelegten Vorwurf des Identitätsprimats stellenweise übersieht. Nichtsdestoweniger ist eine materialistische Interpretation der Kantschen Transzendentallehre möglich, die bei Hegel auf einer sachlichen Ebene nicht mehr einzuholen ist. Adorno hat sie gegen Hegel auch immer wieder betont, so in seiner Hervorhebung des Amphibolienkapitels gegen die „Vermessenheit, das Innere der Dinge erkennen zu wollen“⁷⁶⁴ und die Verwechslung des „Begriffs mit seiner eigenen Wirklichkeit“, sowie der expliziten Aneignung der Ding-an-sich-Lehre für sein eigenes Verständnis des Nichtidentischen:

In dem angeblichen Fehler der Kantschen Apologie des Dinges an sich, den die Konsequenzlogik seit Maimon so triumphal beweisen konnte, überlebt in Kant die Erinnerung an das gegen die Konsequenzlogik widerspenstige Moment, die Nichtidentität [...] Die Konstruktion von Ding an sich und intelligiblem Charakter ist die einer Nichtidentischen als Bedingung der Möglichkeit von Identifikation, aber auch die dessen, was der kategorialen Identifizierung entslüpft.⁷⁶⁵

Wesentlich für Adorno ist das Festhalten an den irreduziblen, nicht ins Bewusstsein auflösbaren Momenten der Erkenntnis, die er z.B. in Kants Begriff der Empfindung als des „unauslöschlich Ontischen“⁷⁶⁶ entdeckt. Dieses ist bereits Ausdruck des ihm formal zu Grunde liegenden Konstrukts des nicht erkennbaren Ding-an-sich selbst, den Adorno als „Block“ gegen die vereinnahmend-verabsolutierenden Versuche des späteren Idealismus wertet, das Ding-an-sich selbst einfach dem Subjekt zuzuschlagen und im Denken aufzulösen. An der Ding-an-sich-Problematik entzündet sich auch das „Materialistische“ der Transzendentallehre Kants, da die Unterscheidung von Phaenomena und Noumena, theoretisch exerziert am Ende der transzendentalen Analytik, das Ding-an-sich als Drittes neben der dem Subjekt zugewiesenen formalen Seite der Erkenntnis und der dem Objekt zugewiesenen materialen Seite aufscheinen lässt: es bleibt ein Tertium, ein „Rest“, der nicht materiell, sondern

⁷⁶³ Adorno (2003c), S. 755.

⁷⁶⁴ Adorno (1966), S. 80.

⁷⁶⁵ Adorno (1966), S. 286, Anmerkung.

⁷⁶⁶ Adorno (1966), S. 140.

„materialistisch“ auftritt – also als Ganzes der Vermittlung von Subjekt und Objekt, das weder ganz im einen noch im anderen aufgeht. Das Ding-an-sich selbst ist als „Erinnerung daran, [...] daß die Subjektseite der Erkenntnis materiale Anteile haben könnte und sich nicht in der Form erschöpft, die sie als Träger von Urteilsfunktionen, als Ort der Synthesis als formaler Tätigkeit ausweist.“⁷⁶⁷ Das „reziproke Durchdringen von Subjekt und Objekt“, von dem Adorno spricht, weist sich so in erster Linie als durch ein Nichtidentisches vermittelte Subjektivität aus, deren theoretischer Ausdruck das Ding an sich ist. Im Kantischen Form-Inhalt-Dualismus sieht Adorno daher schon rein konzeptuell eine Einspruchsinstanz gegen die ins Bewusstsein aufgelöste Objektivität als das „Letzte“ der Erkenntnis. Ambivalent wird derselbe Form-Inhalt-Dualismus, da er *gleichzeitig* den Primat der formalen Subjektivität setze – die Zuordnung der formalen Seite der Erkenntnis, d.h. die transzendentalen Verstandesleistungen, auf das Subjekt unterschlage wiederum die Vermitteltheit desselben durch das synthetisierte Objekt. Die Leistungen des Subjekts seien deshalb nicht nur seine eigenen, sondern bildeten sich auch einem Moment an, „das sie nicht selbst sind“⁷⁶⁸: Subjekt sei somit nicht nur die äußerliche, durch es selbst wieder zu reflektierende Vermittlung des Objekts, sondern selbst wesentlich Objekt. Werden die aktivischen Leistungen daher Adornos Kantverständnis zufolge nur der Formalität der Verstandeskategorien zugeschlagen, verarme auch die Erfahrung. Die Anerkennung seiner eigenen inhaltlichen, d.h. seiner materiellen, nicht-identischen Dimension wäre dagegen die Stärke des Subjekts. Die

Degradation der Sache zu einem chaotisch Abstrakten durch Kant [affiziert] auch die Kraft, die es formen soll [...] um, was ihm gegenüber ist, bestimmen, artikulieren zu können [...], muß es der objektiven Gültigkeit jener Bestimmungen zuliebe, sich zur bloßen Allgemeinheit verdünnen, nicht weniger von sich selbst amputieren, als vom Gegenstand der Erkenntnis, damit dieser programmgemäß auf seinen Begriff gebracht werde.⁷⁶⁹

Was verarmt, wäre so nicht nur der Gehalt der Erkenntnis, sondern – virulenter – das Erkennende selbst. Adornos Verständnis von Subjektivität ist konsequenterweise nicht einfach das Ergebnis einer harmonischen Vermittlungsaktion, bei der Subjekt und Objekt zu gleichen Teilen einander bedingen. Wiewohl Objekt auch Subjekt ist – „wenngleich abgeschwächt“⁷⁷⁰ – ist Subjekt bei Adorno wesentlich Objekt, „subiectum ist obiectum“⁷⁷¹:

[Das Subjekt] ist selber Objekt insofern, als das „gibt“, das die idealistische Konstitutionslehre impliziert – es muss Subjekt geben, damit es irgend etwas konstituieren kann –, seinerseits der Sphäre von Faktizität entlehnt ward. Der Begriff dessen, was es gibt, meint nichts anderes als der des Daseienden, und als Daseiendes fällt Subjekt vorweg unter Objekt.⁷⁷²

Daher schließt Adorno, dass von Subjekt Objekt „nicht einmal als Idee wegzudenken“⁷⁷³ sei, wohl aber vom Objekt Subjekt. Mit dieser Feststellung scheint der

⁷⁶⁷ Thyen (1989), S. 153.

⁷⁶⁸ Adorno (1966), S. 142.

⁷⁶⁹ Adorno (1966), S. 142.

⁷⁷⁰ Adorno (2003c), S. 756.

⁷⁷¹ Adorno (1966), S. 181.

⁷⁷² Adorno (2003c), S. 754.

⁷⁷³ Adorno (1966), S. 184.

„Kantianismus“ Adornos erschöpft: schließlich ist bei Kant bekannterweise die Analyse der Subjektivität erst der Garant nicht nur für die Objektivität der Erkenntnis, sondern auch des Zu-Erkennenden als Erscheinung. Adornos Kantkritik setzt dementsprechend bei der Methode der transzendentalen Subjektivität an – der Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis als Wie, nicht als Was der Erkenntnis. Dabei bleibt bei Adorno unterbestimmt, dass Kants Methode doch überhaupt erst die Möglichkeit einer nicht in das Subjekt auflösbaren Sphäre impliziert. Adorno sieht in der Methode Kants, der Frage nach dem Wie, dennoch den Wegbereiter der späteren Theorie konstitutiven Bewusstseins nicht nur bei Fichte und Schelling, sondern auch bei Hegel. Ohne hier auch nur im geringsten eine „richtige“ oder gar eine „berichtigte“ Kantexegese in Anschlag zu bringen, möchte ich in Anschluss an A. Thyens Interpretation doch für eine stärkeren theoretischen Absatz Kants von seinen Nachfolgern plädieren, die sich bereits aus der Methode Kants und dem von ihm empfundenen theoretischen Ungenügen an der ontologischen Auffassung von Erkenntnis ergibt – einer Auffassung, die später insbesondere bei Hegel reinitialisiert wurde. Zwar mag man Adorno dem Vorwurf einer „Ontologisierung“ der Kantschen Lehre aussetzen – ein Vorwurf, der naheliegt, vergegenwärtigt man sich Adornos in kritischer Absicht erfolgenden Parallelisierungen des Kantschen Grunddualismus mit der *prima philosophia* der alten Metaphysik⁷⁷⁴ – jedoch steht Adorno der Transzendentallehre näher als seine Rede vom „Vorrang des Objekts“ es vermuten lässt. Leider kann ich im Rahmen dieser Untersuchung nicht genauer auf das Programm der Kantschen Transzendentalmethode im Verhältnis zu einer möglichen gesellschaftstheoretischen Reflexion eingehen, die mit Adornos Kritik intrinsisch verhaftet ist und zu der Sohn-Rethels Überlegungen zur Geltung und Genesis des Transzendentalsubjekts den entscheidenden Impuls liefern. Der Hinweis mag mir erlaubt sein, dass eine eingehende Untersuchung dieses Zusammenhangs unter dem Titel „Transzendentaler Materialismus“ als nachfolgendes Projekt geplant ist.

Nachdem die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Ideologiekritik Adornos in Ansätzen wiedergegeben worden sind, kann von hier aus mit einer sehr überblickhaften Darstellung der Adornoschen Ideologienlehre auf- und der kategorientheoretischen Reflexion über den Ideologiebegriff abgeschlossen werden. Hiernach kann Nishidas „Ankunft“ in der Ideologie als das Legitimationsdenken seiner kulturalistischen und geschichtshermeneutischen Schriften dargestellt und kritisiert werden.

3.3. Grundzüge der Ideologienlehre

Wieweit Nishidas Selbstbewusstseinsphilosophie ein Immanenzsystem darstellt, konnte durch obige Textanalyse in den Kapiteln I-III gezeigt werden. Ich schließe mich

⁷⁷⁴ Beispielhaft in folgender Formulierung: „Wo ein absolut Erstes gelehrt wird, ist allemal, als von seinem sinngemäßen Korrelat, von einem Unebenbürtigen, ihm absolut Heterogenen, die Rede; *prima philosophia* und Dualismus gehen zusammen.“ Adorno (1966), S. 142. Die gleich darauffolgende Textstelle jedoch stellt Adornos Verständnis von Kant mit seinem Hinweis auf die „spontanen Leistungen des Verstandes“ als transzendentalphilosophisch unter Beweis, und von hier aus entwickelt er seine zentrale Kritik. Der Vorwurf der Ontologisierung Kants durch Adorno, d.h. der Vorwurf, Adorno habe Kants System als plumpen Dualismus (miss)verstanden und die Ding an sich-Problematik wieder in eine vorkantische Metaphysik eingeebnet, ist so – auch ausdrücklich bei Adorno – nicht haltbar: „[Die Kantsche Erkenntnislehre] duldet zwar die Annahme einer An sich jenseits der Subjekt-Objekt-Polarität, läßt sie aber mit voller Absicht so unbestimmt, dass keine wie immer geartete Interpretation aus ihr eine Ontologie herauszubuchstabieren vermöchte.“ Adorno (1975), S. 74.

Adornos erkenntnistheoretischem Verdikt an, demzufolge Identität, die Einverleibung heterogener in eine homogene Struktur, welche letztlich ihrer eigenen unreflektierten Voraussetzungen zum Opfer fällt, die Urform der Ideologie ist. Nichtsdestoweniger betrifft das nur die logisch-erkenntnistheoretische Dimension der Ideologie. Wie lässt sich das erkenntnistheoretische als ideologiekritisches Prinzip auf Nishidas Kulturnationalismus anwenden?

Zunächst: es ist sachlich falsch, Nishidas Vorstellung eines selbstidentischen Kulturraums namens Japan, seiner Tennôverehrung zum Trotz, als „faschistisch“ zu bezeichnen. Der Faschismus als eine Ideologie der Moderne kommt bei Nishida zumal in seinen antisemitischen Dimensionen strukturell gar nicht vor. Der Hilfsbegriff des Tennôfaschismus möchte hier den korrekten Zugang erleichtern, verschleiert ihn indes nur. Nishidas umstandslose Hypostase der Kultur steht außerdem konträr zur allgemeinen Desavouierung kultureller Lebensdimensionen in allen bekannten faschistischen und faschistoiden Ideologien.⁷⁷⁵ Das macht Nishidas Ideologie jedoch nicht harmlos. Die Bezeichnung der Nishidaschen Volkskulturtheorie als „reaktionär“ dagegen trifft besser, was auch in seiner theoretischen Nähe zu den Untergangsphantasien Oswald Spenglers in einer späteren Ausführung deutlich werden soll. Doch auch sie trifft den Gehalt seiner Geschichts- und Kulturhermeneutik nur am Rande. Pierre Lavelle hat Nishida einem kulturellen Nationalismus zugerechnet, der letzten Endes von einem zutiefst bürgerlichen, d.h. auch kapitalistischen Geist geprägt ist.⁷⁷⁶ Ungeachtet der Nishidaschen Attacken gegen die Moderne im allgemeinen und der Technik im speziellen, sind sie in ein Menschenverständnis gebettet, das die Unterwerfung vieler durch einige als harmonische Weise des Zusammenlebens, des Respekts vor anderen Kulturen etc., letzten Endes als prästabilisierte Harmonie umdeutet, der die Annahme der Identität von Bewusstsein und Sein unbedingter Grundsatz ist. Wichtig ist in diesem Zusammenhang zunächst nur, dass Nishidas die Kultur Japans thematisierende Schriften ab den 30er Jahren keine faschistische Ideologie vertreten. Würden sie sich explizit für die Unterwerfung fremder Kulturen unter die Herrschaft Japans aussprechen, d.h. in Konsequenz auch der Eliminierung alles Nicht-Japanischen, vermochte eine kritische Lesart nichts auszurichten. Anders gesagt: wenn Ideologie sich selbst performativ – z.B. im antisemitischen Pogrom – „wahr macht“, d.h. wenn sich die „Volksgemeinschaft“ in rituellen Praktiken ihrer selbst als „egalitäre“ vergewissert, und sich so „ihren eigenen Wahrheitshorizont schafft“⁷⁷⁷, kann eine Analyse dieser Phänomene in Absicht auf eine rationale Auseinandersetzung mit diesen nichts bewirken. So sieht auch Adorno den Versuch, den Nationalsozialismus oder den Faschismus einer Ideologiekritik zu unterziehen, als vergeblich an:

Demgemäß ist auch Ideologiekritik, als Konfrontation der Ideologie mit ihrer eigenen Wahrheit, nur soweit möglich, wie jene ein rationales Element enthält, an dem die Kritik sich abarbeiten kann. Das gilt für Ideen wie die des Liberalismus, des Individualismus, der Identität von Geist

⁷⁷⁵ Lavelles Argument, dass Nishida kein Faschist war, da er sich im Gegensatz zu Heidegger keiner Partei und ihrer Doktrin anschloss, ist nicht überzeugend und erstaunlich uninformativ: in Japan gab es zur Zeit des Ultrationalismus keine Parteien mehr, auch nicht in der Einzahl. Auch die „Vereinigung zur Unterstützung der Kaiserherrschaft“ (*taisei yokusankai* 大政翼賛会) ging nicht wie die NSDAP aus Wahlen hervor wie Lavelle selbst feststellt: „The Imperial Rule Assistance Association [...] was not a one-party system that had gained power ‘from below’, but was an organization of the Ministry of the Interior.“ Lavelle (1994), S. 141

⁷⁷⁶ Vgl. Lavelle (1994), S. 163 ff.

⁷⁷⁷ Khatib (2008), S. 10.

und Wirklichkeit. Wollte man jedoch etwa die sogenannte Ideologie des Nationalsozialismus ebenso kritisieren, man verfielen der ohnmächtigen Naivetät.⁷⁷⁸

Nishidas Ideologie besteht in der Identität von Geist und Wirklichkeit, die ein rationales Element enthält, „an dem Kritik sich abarbeiten kann.“ Das konnte sich bereits an Adornos Kritik identifizierenden Denkens ausweisen. Adorno geht in seinen soziologischen Betrachtungen des Ideologiebegriffs im *Beitrag zur Ideologienlehre* (1954) im Rückgriff auf Lukács weiter auf die Definition des „objektiv notwendigen und zugleich falschen Bewußtseins“⁷⁷⁹ als Ideologie, eine Definition, die auch den Horizont möglicher Aufklärung anzeigt, denn von falsch lässt sich sinnvollerweise nur sprechen, wenn ihm ein Richtiges, und sei es noch so utopisch, gegenübergestellt wird. Adornos Grundfrage in Weiterführung der erkenntnistheoretischen Identitätskritik auf die soziologischen Aspekte der Ideologie ist zwar noch immer im „Verhältnis der inneren Konsistenz und Selbständigkeit des Geistes zu seiner gesellschaftlichen Stellung“⁷⁸⁰ angesiedelt, fragt jedoch neu nach Strukturwandel und Funktionswechsel der Ideologie. Adorno macht drei Aspekte zu Hauptmerkmalen der Ideologie, von deren Ausgang eine mögliche Kritik erst erfolgen kann. Erstens, das Wesen von Ideologie selbst ist bürgerlich – Ideologie ist stets bürgerliche Ideologie –, zweitens, Ideologie ist wesentlich Legitimation und drittens, Ideologien sind zwar „falsches Bewußtsein, aber doch nicht nur falsch“.⁷⁸¹

Warum Ideologie in Adornos Sinn mit Fug und Recht erst mit Eintritt der bürgerlichen Geschichtsschreibung notwendig auftritt, hat mit dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer speziellen Befassung mit der Ideologienfrage selbst zu tun. Während vorher noch nicht einmal „der Zweifel sich regte, ob mit der Herstellung formaler staatsbürgerlicher Gleichheit in der Tat auch die Freiheit erreicht sei“⁷⁸², glaubte die voll etablierte bürgerliche Gesellschaft, „es genüge, das Bewußtsein in Ordnung zu bringen, um die Gesellschaft in Ordnung zu bringen.“⁷⁸³ Hier befindet sich Ideologie aber in einem ambivalenten Verhältnis zur Wahrheit bzw. Unwahrheit dessen, auf was sie geht, zumal in ihrer besonderen Form der Befassung mit Ideologie, die mit Destutt de Tracy und seiner Verfolgung durch Napoleon aufkam: zum einen ahnt sie, dass mit der formalen Anerkennung bürgerlicher Rechte noch keine Freiheit gegeben ist, zum anderen sieht sie sich überhaupt zu einer rationalen Standards – Argumentation – unterliegenden Erklärung verpflichtet und tritt hier ihr aufklärerisches Erbe an. Die „Unwahrheit“ der Ideologie ist in Adornos Verständnis der Preis der Verleugnung der gesellschaftlichen Bedingtheit des Geistes. Wahr ist Ideologie, insofern die teuer erkaufte Selbständigkeit des Bewusstseins „mehr ist als Abdruck des Seienden und danach trachtet, das Seiende zu durchdringen.“⁷⁸⁴

So ist Adorno zufolge Ideologie auch wesentlich *Rechtfertigung* (Legitimation) der bürgerlichen Gesellschaft selbst:

⁷⁷⁸ Adorno (1972), S. 465.

⁷⁷⁹ Adorno (1972), S. 465.

⁷⁸⁰ Ebd., S. 464.

⁷⁸¹ Ebd., S. 472.

⁷⁸² Ebd., S. 464.

⁷⁸³ Ebd., S. 465.

⁷⁸⁴ Ebd., S. 474.

Die Restaurationsdenker, Lobredner feudaler oder absolutistischer Verhältnisse, sind allein schon durch die Form der diskursiven Logik, des Argumentierens, das in sich ein egalitäres, antihierarchisches Element enthält, bürgerlich, und höhlen darum immer bloß aus, was sie glorifizieren.⁷⁸⁵

Adornos Analyse trifft den Kern des Nishidaschen Vorgehens wie der in Kapitel V. zu analysierenden Schrift *Das Problem der japanischen Kultur* oder anderen das Tennôsystem in apologetischer Absicht thematisierenden Texten: auch hier wirkt Nishidas Legitimationsargumentation, die das Tennôsystem mit der „Tatsache“ des (geschichtlichen) Selbstbewusstsein beweisen will, merkwürdig verdächtig: warum noch ein Erklärungsmodell für das rechtmäßige Bestehen der ununterbrochenen Thronfolge (*bansei ikkei* 万世一系), liefern, wenn diese quasi selbsterklärend ist? Dass das vermeintlich Selbsterklärende in Nishidas Legitimationsschriften nun *erklärt* wird – wenn auch nur durch die ausgleichende Harmonie eines die Wirklichkeit „repräsentierenden“ Selbstbewusstseins –, ist an sich schon ein den eigenen Ansatz in Abrede stellendes Vorgehen. Dennoch entspringt der Versuch, das japanische Tennôsystem einem mehr oder weniger rationalistischen Erklärungsansatz einzugliedern, bürgerlicher Reflexionstätigkeit. Insofern ist das notwendig falsche Bewusstsein Nishidas nicht *nur* falsch. Gerade weil es das Potential zur Infragestellung dessen, was es begründet, durch die Form, in der es begründet wird, mitliefert, scheint ein rationales Element aufzublitzen. Allerdings nur dem Anschein nach – die Analyse der in Frage stehenden Texte, vornehmlich *Das Problem der japanischen Kultur*, gestaltet sich in der kritischen Lektüre deswegen so schwierig, weil streckenweise gar keine Argumentation vorliegt. Die Aufgabe der Ideologiekritik muss demnach darin bestehen, die unexpliziten Argumente Nishidas explizit zu machen.

Nishidas *Weg zur Ideologie* ist bislang nur als konsequente Entwicklung seines *Denkwegs* – die idealistische Operation der Aufnahme der Formen des *Homo exterior* in die Identitätsphilosophie des Selbstbewusstseins – aufgezeigt worden. Ein Aufzeigen des tatsächlichen „Ankommens“ in der Ideologie als struktureles Legitimationsdenken, deren kritische Analyse im Folgenden unternommen wird, steht noch aus. Mit welchen ideologischen Paradigmen des Kulturalismus Nishidas Denken ab den späten 30er Jahren sich genau identifiziert, soll daher nun dargestellt und kritisiert werden.

⁷⁸⁵ Adorno (1972), S. 465.

KAPITEL V

DIE IDENTITÄT DER KULTUR - DIE „CHIFFRE DES GROSSEN“ (1934-1944)

Alles Einzelne und noch das Entlegene wird zur Chiffre des Großen, der ‚Kultur‘, weil die Welt so lückenlos gedacht ist, daß für nichts Raum bleibt, was nicht seinem Wesen nach spannungslos mit jenem Großen identisch wäre.⁷⁸⁶
T. W. Adorno über Oswald Spengler

Die begrifflichen Dichotomien, die Nishida in seinen bewusstseinsphilosophischen Schriften nach der Wende zur Geschichtsmetaphysik aufstellt – Irrationalität und Rationalität, Zeitlichkeit und Räumlichkeit, Sein und Nichts, um nur einige zu nennen – werden erstmals im Kontext eines neuen Diskurses politisch: im Diskurs um die „Kulturformen“ des „Ostens“ und des „Westens“. ⁷⁸⁷ Mit „politisch“ ist hier die Anschlussfähigkeit der zentralen Thesen Nishidas für die Selbstbehauptungsrhetorik der japanischen Regierung gemeint, der primär über die „Kultur“ geführt wurde. Zentral ist hier der Begriff des *Kokutai* 国体, des japanischen „Volkskörpers“ oder der „Nationalsubstanz“, der als Begriff durch die shintōistisch orientierte Mito-Schule der Tokugawa-Zeit zum Zwecke der kulturellen Identitätsstiftung und zur Absetzbewegung vom primär chinesischen Einfluss initialisiert wurde. ⁷⁸⁸ In der Meiji-Zeit fungierte der Begriff zunehmend auch als nationale Chiffre im Milieu der anti-westlichen bzw. anti-modernistischen „Meinungsmacher“ der Minkan-Ideologen, wie Carol Gluck

⁷⁸⁶ Adorno, „Spengler nach dem Untergang“, in Adorno (2003b), S. 59.

⁷⁸⁷ Siehe auch Maraldo, der zu derselben Einschätzung kommt: „It seems to me [...] that Nishida’s analysis of competing conceptual systems became political only when he framed it in the context of East versus West.“ Maraldo (2006b), S. 380.

⁷⁸⁸ Siehe Kobayashi (2002), S. 136-137. Carol Gluck macht darauf aufmerksam, dass eine genaue Definition des *Kokutai* im politischen Leben Japans eine weniger große Rolle spielt als sein ideologischer Gebrauch. Das Verständnis des *Kokutai* war Gluck zufolge seit der Edo-Zeit mehreren Veränderungen unterworfen. War das *Kokutai* bereits in der Edo-Zeit das „Grundprinzip“ der kaiserlichen Restaurationsbewegung – etwa bei Kokugaku- bzw. Mito-Gelehrten wie Aizawa Seishisai 会沢正志斎 (1782-1863) oder dem von Nishida zitierten Fujita Tōko –, argumentierte der Meiji-Aufklärer Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1835-1901) für die Adaptation der westlichen Zivilisation in Japan zur „Stärkung“ des *Kokutai*. Fukuzawa verstand darunter „die sozialen, historischen und geographischen Eigenschaften, die die ‚Essenz‘ einer Nation ausmachen.“ Gluck (1985), S. 144. Das *Kokutai* wäre somit kein exklusiv der japanischen Tradition zugewiesener Begriff. In der Terminologie der Minkan 民間-Ideologen erhielt der *Kokutai*-Begriff ab den späten 1880er Jahren dann eine nationalistisch aufgeladene Bedeutung. Er wurde stärker an den shintōistischen Tennōdiskurs, insbesondere an das *Bansei Ikkei*, die ununterbrochene Thronfolge, gebunden und diente schließlich auch den Differenzierungsbestrebungen Japans, dem auch hier ein Selbstbehauptungsgedanke vorausging: „By generalizing the living emperor into a timeless series of emperors-in-sequence, *kokutai* seemed to offer the abstract grandeur possessed by such notions as *patrie* or *Vaterland* in the West. *Kokutai* provided a past that was ageless, continuous, and secure in its ancestral tradition. Amuletic and ambiguous, eventually *kokutai* served to identify the nation and separate ‚them‘ from ‚us.‘“ Gluck (1985), S. 144-146. Auch Maruyama stellt in Bezug auf die bewusst instabile Definition des *Kokutai* zum Zwecke einer nach außen gerichteten Absetzbewegung fest: „Da eine theoretische Fixierung des ‚*Kokutai*‘ durch eine bestimmte ‚Lehre‘ oder ‚Definition‘ ihn automatisch ideologisch eingeschränkt und relativiert hätte, wurde eine solche Fixierung sorgfältig vermieden. Negativ, d.h. gegenüber den einmal als ‚*anti-Kokutai*‘ klassifizierten äußeren und inneren Feinden, funktionierte er als ein sich klar abgrenzender, harter Machtapparat. Positiv jedoch stellte er sich als ein ausgedehntes, vielfach verhülltes Etwas dar, welches seinen Kern nur schwer offenbart.“ Maruyama (1988), S. 47.

feststellt.⁷⁸⁹ Eng an den shintôistischen Begriff des *Kokutai* knüpft sich die Tennôideologie, die wesentlich auf den mythologischen Themenkomplex der „alten Chroniken“ Japans, des *Kojiki* 古事記 (712) und des *Nihon shoki* 日本書紀 (720) aufbaut.⁷⁹⁰ Lavelle hat eine dankbare Übersicht über die zentralen Termini, die ab der Meiji-Zeit zur Propagierung der Tennôideologie gebräuchlich waren, geschaffen.⁷⁹¹ Dazu gehören die Vorstellung vom *arahitogami* 現人神, des „Menschgottes“, der Kaiserfamilie als *tenjô mukyû* 天壤無窮 („ewig wie Himmel und Erde“), der „ununterbrochenen Thronfolge“ der Kaiserfamilie (*bansei ikkei* oder *bansei fueki* 万世一系 oder 万世不易), der Manifestation Japans als Götterland (*shinkoku* 神国) im „ewigen Jetzt“ (*eien no ima* 永遠の今), der Auffassung Japans als „Familienstaat“ (*kazoku kokka* 家族国家), der durch die „Einheit der Monarchie mit dem Volk“ (*kunmin ittai* 君民一体) gestiftet werde, sowie die Vorstellung vom „ganzen Volk zu Diensten des Kaiserhauses“ (*banmin hoyoku* 万民輔翼) und der *saiseikyô icchi* 祭政教一致, der Einheit von (Shintô-)Religion, Politik und Erziehung. Vor allem sei die Tennôideologie ein Tennôzentrismus (*tennô chûshin shugi* 天皇中心主義) bzw. ein Kaiserhaus-Zentrismus (*kôshitsu chûshin shugi* 皇室中心主義). Auch das ab 1940 fest in den Jargon der Staatsideologie integrierte expansionistische Propagandawort vom *Hakkô Ichiu* 八紘一宇⁷⁹² der „Welt unter einem Dach“ stammt ursprünglich aus dem *Nihon Shoki*.

Mit dem Aufkommen eines neuen Nationalbewusstseins angesichts erfolgreicher kriegerischer Auseinandersetzung mit China (1894-95) und Russland (1904-05) versuchten sich viele japanische Intellektuelle an der Idealisierung japanischer Kultur, die fast ausschließlich über die Kulturalisierung des *Kokutai*-Begriffs inklusive seiner essentialisierenden Implikationen lief. Die Idealisierung und Romantisierung japanischer Kultur reichte von der Teezeremonie über das Haiku bis hin zu der noch heute weitverbreiteten Vorstellung, dass das „Wesen“ des Mahāyāna-Buddhismus in Asien in seiner reinsten Form heute nur noch in Japan anzutreffen sei.⁷⁹³ Die Rolle des

⁷⁸⁹ Gluck (1985), S. 138-145.

⁷⁹⁰ Lavelles Einschätzung zufolge hat der japanische Kaiserstaat von 1868-1945 die politische Form eines „religious traditionalism, its ultra-nationalist phase included. It therefore belongs, for example, to the same family as the theocratic school of Christian traditionalism [...] or Islamism, but not to the nationalist family to which fascism belongs. But it differs from Christian and Muslim traditionalisms in two respects. One was fundamental: while these traditionalisms constitute families not inherently related to any nationalisms, the imperial doctrine was intrinsically nationalist, like Hindu or Judaic fundamentalism [...] During the 1930s, the official doctrine in Japan became ultra-nationalist. From 1868 to the 1930s, it had passed through what is called its traditional nationalism phase. These are not two distinct doctrines; ultra-nationalism was merely the result of the radicalization of the authoritarianism, expansionism, and to some extent anti-capitalism that already existed in traditional nationalism. Expansionist slogans such as the ambiguous ‚Eight corners, one roof‘ (*Hakkô Ichiu* 八紘一宇), and the clearer ‚Construction of East Asia‘ (*Tôa no kensetsu* 東亜の建設) and ‚New World Order‘ (*Sekai shin-chitsujo* 世界新秩序), expressed the aims of Japan and its allies, Germany and Italy.“ Lavelle (1994), S. 140-141.

⁷⁹¹ Lavelle (1994), S. 139-140.

⁷⁹² Auch die Lesung als *Hakkô Iu* ist möglich, allerdings unüblich.

⁷⁹³ Beispielhaft dafür: Okakura Kakuzo (Tenshin) 岡倉覚三 (1863-1913), der als ein theoretischer Stichwortgeber des späteren Nihonjinron gilt (siehe dazu meine Erläuterung in V.2.3.). Andere national orientierte Intellektuelle und Intellektuellenkreise wie Kamei Katsuichirô 亀井勝一郎 (1907-1966) oder die *Nihon Roman-ha* 日本浪漫派, die an der deutschen Romantik angelehnte „Romantische Schule“, nahmen auch am berühmten Symposium „Überwindung der Moderne“ (*Kindai no chōkoku* 近代の超克) (Juli 1942) teil. Die Idealisierung japanischer Kultur spielte in dieser Diskussion eine große Rolle. Für eine gute Übersicht über die Teilnehmer und ideologische Ausrichtung des Symposiums siehe Minamoto Ryōen, „The Symposium on ‚Overcoming Modernity‘“, in Heisig/Maraldo (Hg.) (1994), S. 197-233. Für

Kokutai-Begriffs für den kulturellen Selbstbehauptungsdiskurs ist nach der Meiji- und der Taishô-Zeit ab den 30er Jahren in der Shôwa-Zeit auch für den Nationaldiskurs fruchtbar gemacht worden. Die einflussreichsten Propagandawerke im Auftrag der nipponistischen Regierungsideologen des Kultur- und Erziehungsministeriums (*Monbushô* 文部省) waren das *Kokutai no Hongi* 国体の本義 (1937) („Grundbedeutung des japanischen Volkskörpers“) und das *Shinmin no Michi* 臣民の道 (1941) („Der Weg der Untertanen“), die im Wesentlichen die systematische schriftliche Niederlegung der offiziellen Doktrin darstellten. Das *Kokutai no Hongi*, das sich an das japanische „Volk“ richtet, ruft zu Untertanentum und Gehorsam gegenüber den (shintôistischen) Göttern, dem Tennô und dem japanischen Staat auf und propagiert die Idee Japans als Stifter einer fortschrittlichen Weltkultur.⁷⁹⁴ Diese Idee findet sich, wie ich zeigen werde, zentral auch bei Nishida.⁷⁹⁵ Außerdem werden hier wesentliche Kriterien des Differenzierungsdiskurses gegenüber dem „Westen“ bemüht, die über eine Kritik „westlicher“ Ideologien wie Demokratie, Sozialismus, Kommunismus, Anarchismus, im Grossen und Ganzen aber als Kritik der „individualistischen“ Ansichten der „okzidentalen Kulturen“ formuliert wird.⁷⁹⁶ Auch hier lassen sich die wesentlichen Idee aus den späteren Schriften Nishidas wiedererkennen, wobei er den Individualismus nicht als Wert kritisiert, sondern vielmehr versucht, ihn als eine Form des japanischen (Staats-)Wesens zu hypostasieren. Rationalisiert und dagegen abgegrenzt werden diese Vorstellungen in *Kokutai no Hongi* durch das Ideal des „Geistes der Harmonie“, durch den japanische Kultur und Geschichte zu einer essentialistischen Einheit verdinglicht wird:

Wenn wir die Tatsachen unserer Landesgründung sowie die Spuren der Entwicklung unserer Geschichte zurückverfolgen, ist der Geist der Harmonie (*wa* 和) stets auffällig. Harmonie ist das Produkt unserer Landesgründung, sie ist die Kraft unserer geschichtlichen Entwicklung ebenso wie der Weg der Menschlichkeit untrennbar von unserem alltäglichem Leben ist.⁷⁹⁷

Eine fast identische Formulierung findet sich auch in NBM mit der Ausnahme, dass Nishida an dieser Stelle das Kaiserhaus und nicht das Harmonieprinzip zum Zentrum japanischer Geschichte erklärt.⁷⁹⁸ Allerdings ist der Gedanke der Harmonie auch bei Nishida leitend in seinen Kulturreflexionen über Japan. Umgekehrt spielt im Selbstverständnis der japanischen Staatsideologie das Kaiserhaus bzw. der „göttliche Tennô“ als *arahitogami* eine wesentliche Rolle als das unhinterfragte und einzige Fundament der Kultur, Geschichte und auch Politik. Alle Elemente des alltäglichen

eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Rolle der Kyoto-Schule in diesem Diskurs ist die Arbeit von Hiromatsu Wataru 広松渉 (1933-1994), *Kindai no chôkoku ron* 近代の超克論 einschlägig. Hiromatsu (1981), S. 3-171.

⁷⁹⁴ „Die Mission unseres Volkes ist es nun, mit dem *Kokutai* als Basis die westliche Kultur zu absorbieren und zu veredeln (*junka shi* 醇化し) und so eine neue japanische Kultur zu erschaffen, die zum Fortschritt der Weltkultur beiträgt.“ *Kokutai no hongi*, Monbushô (1937), S. 155. Siehe auch Tsunoda et al (Hg) (1958), S. 288.

⁷⁹⁵ Einen minutiösen Vergleich des politischen Denkens Nishidas mit der offiziellen Staatsideologie in *Kokutai no Hongi* hat P. Lavelle bereits unternommen (Lavelle 1994). In meiner Untersuchung geht es primär nicht um einen Vergleich der politischen Philosophie Nishidas mit *Kokutai no Hongi*, sondern um die Problematisierung der Einbettung der Nishida-Philosophie in den Kulturdiskurs bzw. die Einlagerung des Kulturdiskurses in die Nishida-Philosophie, wobei die Übereinstimmungen der zentralen Nishidaschen Annahmen mit den Doktrinen aus *Kokutai no Hongi* auffällig und deshalb erwähnenswert sind.

⁷⁹⁶ Tsunoda et al (Hg.) (1958), S. 285-287.

⁷⁹⁷ *Kokutai no Hongi*, Monbushô (1937), S. 50, Tsunoda et al (Hg.) (1958), S. 282.

⁷⁹⁸ NKZ IX, S. 48.

Lebens japanischer Bürger, die nicht mehr als solche, sondern als „Volk“ adressiert werden, sollen gleisam vom Tennô-Gehorsam erfasst werden – bis gar zur (nicht nur bildlichen) Selbstopferung:

Loyalität (*chû* 忠) bedeutet, den Tennô als Mittelpunkt zu verehren und ihm absolute Reverenz zu erweisen. Absolute Reverenz bedeutet, das Ego (*waga* 我) fortzuwerfen, das Ich (*watakushi* 私) zu verlassen und dem Tennô ergeben zu folgen. Diesen Weg der Loyalität zu gehen ist für unser Volk der einzige Weg zu leben, die Quelle unserer Kraft. Daher ist die Opferung unseres Lebens für den Tennô keine sogenannte Selbstaufopferung, sondern das Fortwerfen unseres kleinen Selbst, um in des Tennô großer Gnade zu leben und uns als Volk zum wahren Leben zu erheben.⁷⁹⁹

Nishidas emphatisch positiver Bezug zum Tennôismus reflektiert sich in seinen Texten hauptsächlich im Versuch, ihn in die Begrifflichkeiten seiner bisherigen Philosophie zu integrieren. Damit will Nishida sich primär von der Vorstellung eines „irrationalistischen“, „unwissenschaftlichen“ Geistes der japanischen Kultur absetzen. Wie die Integration des politischen Kulturdiskurses in die bisherige Nishida-Philosophie geleistet wird und so zu einer metaphysisch angereicherten Legitimation der Realpolitik führt, will das vorliegende Kapitel zeigen.

Ich möchte eine „technische Vorgabe“ für die Lektüre des vorliegenden Kapitels machen. Der Gegenstand „Nishida und die Politik“ scheint durch rein textliche Begriffsanalyse nicht erschöpfend behandelt werden zu können. Hier wird daher einleitend, sowie in V.1. und in V.2.4. auch auf die apologetische Rezeption Nishidas zu sprechen sein, die ich versuche einer kritischen Lektüre zu unterziehen. Problematisiert werden sollen hier die Kriterien, die für eine Bewertung des „politischen“ Nishida herangezogen werden: die Aussagen Nishidas in seinen Privatschriften (Tagebücher und Korrespondenzen), Stationen seiner Biographie, sowie Teile aus ZnK, seiner frühen Bewusstseinsphilosophie. Begründet werden diese Auswahlkriterien durch den Hinweis auf die repressive Stimmung während der Militärherrschaft, die kein „objektives Bild“ Nishidas lieferten.⁸⁰⁰ Dagegen halte ich, dass die *philosophische* Verstrickung Nishidas in den ultranationalistischen Kulturdiskurs nur auf dem Wege der Textanalyse und der Kontextualisierung in das Gesamte seines Denkens dargelegt werden kann. Allerdings berücksichtige ich die Bedenken der Rezeption in einem wichtigen Punkt: um den Verdacht von „Zensur“ oder des „äußeren Drucks durch den Staat“⁸⁰¹ gar nicht erst aufkommen zu lassen, behandle ich hier drei seiner *nicht* „zensierten“ bzw. im Auftrag der Militärregierung geschriebenen Texte. Dabei weise ich darauf hin, dass der warnende Hinweis auf „Zensur“, „Kontrolle“ oder „Beobachtung“ im Kontext der Entstehung der politischen Philosophie Nishidas verfälschend ist. Zensur ist ein politisches Verfahren zur Kontrolle von Informationen, die den Intentionen der

⁷⁹⁹ *Kokutai no Hongi*, Monbushô (1937), S. 34, Tsunoda et al (Hg.) (1958), S. 280.

⁸⁰⁰ So Goto-Jones: „[...] *Zen no kenkyû* provides a special opportunity to discover the political thought of Nishida before the dark clouds of ultra-nationalism cast their shadow over the social discourse.“ Goto-Jones (2005), S. 48

⁸⁰¹ So Maraldo in seinem Artikel „The Problem of World Culture“. Maraldo (1995), S. 186. Maraldo geht im folgenden nicht darauf ein, worin der „äußere Druck“ bestanden haben solle. Dass Nishida nur „ungern“ der Aufforderung der Regierung nachgekommen sein soll, den Text „Das Prinzip einer neuen Weltordnung“ zu verfassen, relativiert die Behauptung des „äußeren Drucks“ bis zur Unnachvollziehbarkeit.

politischen Machthaber abträglich sein können. Sie geht fast automatisch mit der Unterdrückung der freien Meinungsäußerung einher. Während es im ultranationalistischen Japan wie in jedem autoritären Staat eine Zensur gab – so bei dem marxistischen Nishida-Schüler und -Kritiker Tosaka Jun – war Nishida *nicht* diesen Restriktionen unterworfen. Nishida wurde im Gegenteil zur Ausformulierung bestimmter Ziele der politischen Machthaber *beauftragt*. Man setzte ein gewisses Vertrauen in ihn, das politische Ziel Japans der „Neuen Weltordnung“ philosophisch zu begründen. Gewiss kam den Machthabern dabei auch das Prestige Nishidas zugute, allerdings eines Prestiges, das sich durch die Abwesenheit staatskritischer Reflektionen in seinen philosophischen Arbeiten erst begründen konnte. Schließlich kam Nishida der Aufforderung nach, ein wichtiges staatsideologisches Propagandathema wie die Neue Weltordnung mithilfe seines eigenen philosophischen Werkzeugs auszuformulieren. 1943 entstand die kurze Abhandlung „Das Prinzip einer Neuen Weltordnung“ (*Sekai shinchitsujo no genri* 世界新秩序の原理) (im folgenden SSG). Dass Nishida sich mit Vertretern der Regierung auseinandersetzen musste, um bestimmte Formulierungen zu modifizieren, gehört zu jedem Redaktionsprozess.⁸⁰² Noch mehr ist vielleicht die Tatsache, dass Nishida sich *freiwillig* zum Sprachrohr der Regierung machte und mit der Regierung kooperierte, ein weiterer Hinweis auf den schieren Zynismus der Behauptung, Nishidas Texte müssten vor dem Hintergrund der „Zensur“ gelesen werden. Kurz, die Rede von Zensur im Zusammenhang mit Nishida Kitarô ist abwegig. Aber auch die Behauptung, Nishida habe sich „innenpolitischem Druck“ beugen müssen, ist verfälschend. Zwar wurde Nishida offenbar von Minoda Muneki 箕田胸善 (1894-1946), dem Anführer der rechtsradikalen, bereits 1925 gegründeten *Genri Nipponsha* 原理日本社 und der „Säuberungsaktionen“ an der Universität Kyoto, u.a. gegen Minobe Tatsukichi 美濃部達吉 (1873-1948)⁸⁰³, angegriffen, wie Nishida in einem Brief an Mutai Risaku sagt.⁸⁰⁴ Allerdings ist das kein Hinweis auf ein distanziertes Verhältnis Nishidas zum Ultranationalismus: wie Curtis Miles feststellt, wurden bereits andere Anführer ultranationalistischer Gruppierungen, so Ôkawa Shûmei 大川周明 (1886-1957), Gondô Seikyô 権藤成卿 (1868-1937) und Kita Ikki 北一輝 (1883-1937), zu Zielscheiben von Minodas Angriffen.

⁸⁰² Die Entstehung und die einzelnen Schritte der Redaktion von SSG ist gut erforscht. Zum „Nachdenken über den ‚Prinzipien einer neuen Weltordnung‘-Vorfall“, siehe Furuta Hikaru 古田光, *Sekai shinchitsujo no genri jikenkô* (世界新秩序の原理事件考), Supplement zu NKZ XIV (1966), S. 1-5 ; Yusa Michiko, „Fashion and A-letheia“, in *Hikaku Shisô Kenkyû* no. 16 (1991), S. 281-294 und Yoko Arisaka, „The Nishida Enigma“, in *Monumenta Nipponica* 51:1 (1996), S. 85-87.

⁸⁰³ Minobe war Professor für Verfassungsrecht an der Kaiserlichen Universität Tokio von 1900-1934. Bereits 1911 stellte er die ihm später zum Verhängnis werdende Theorie auf, der Tennô sei lediglich ein „Organ“ des Staates. Sie wurde später als „Tennô-Organtheorie“ (*tennôkikansetsu* 天皇機関説) bekannt. Im Zuge des aufkommenden Ultranationalismus ab den 1930er Jahren wurde Minobe zunehmend von den rechtsgerichteten Fraktionen attackiert. Im Februar 1934 wurde durch einen Antrag des Generals Baron Kikuchi Takeo 菊池武夫 (1875-1955) im Oberhaus eine Verfügung gegen die Organtheorie diskutiert. Sie hatte Erfolg: im April 1935 wurden alle Schriften Minobes, die einen Verweis auf die Organtheorie aufwiesen, offiziell verboten. Minobe, der selbst einen Sitz im Oberhaus hatte, gab daraufhin diesen ab. Forderungen nach einer „Klärung“ des *Kokutai* von Mitgliedern des Regierungskabinetts wurde daraufhin durch die Ausformulierung der Propagandaschrift *Kokutai no hongi* nachgekommen. Quelle: Tsunoda et al (1958), S. 240.

⁸⁰⁴ „Die Minoda-Fraktion hat mich, Tanabe, Amano, Watsuji und andere aufs schärfste attackiert. Zuerst bin ich angegriffen worden.“ NKZ XIX (1966), S. 30.

Auch die *Shōwa Juku*, eine Interessengruppe der Regierung unter der Leitung von Premier Konoe Fumimaro 近衛文麿 (1891-1945), blieb von Minodas Angriffen nicht verschont.⁸⁰⁵

Dennoch sehe ich keinen Grund, die im Auftrag der Regierung geschriebenen Texte Nishidas als Untersuchungsgegenstand zu bemühen. Andere Texte aus der Zeit ergeben ein nicht minder repräsentatives Bild der philosophischen Entwicklung Nishidas in Fragen von Kultur, Staat und Geschichte. Zum Aufbau dieses Kapitels und zu den einzelnen Texten gleich mehr. Bevor ich zur Textanalyse komme, möchte ich einen knappen Überblick über Nishidas politische Haltung während des Ultrananationalismus schaffen, um zu erhellen, weshalb sich die Gemüter an der Frage „Nishida und die Politik“ so erhitzen und warum es indessen zu einer Kontroverse um die Kyoto-Schule – von Maraldo sogar als „Krieg um die Kyoto Schule“⁸⁰⁶ bezeichnet – kommen konnte.

Ich habe in meiner Besprechung von Goto-Jones' *Repoliticizing the Kyoto School as Philosophy* (2008) bereits versucht, ein Buchprojekt über die Analyse des Diskurses über die Kyoto-Schule anzuregen⁸⁰⁷ – so ergiebig scheint die *Diskussion um* die Einschätzung des späten Nishida und der Kyoto-Schule (insbesondere Tanabe, Nishitani, Kosaka, Koyama und Kuki) zu sein, die sich an der Frage entzündet, ob diese eine latente Zustimmung oder sogar aktive *philosophische* Propagierung der japanischen Expansionspolitik darstellt. Seit den 90er Jahren haben sich die Kritiker und die Apologeten der Kyoto-Schule in zwei ungleich große Lager gespalten, inzwischen scheint durch das Verstummen der wenigen kritischen Stimmen der „Sieg“ des apologetischen Lagers besiegelt worden zu sein. Leider kann ich eine Analyse des Diskurses hier nicht leisten; sie gehört auch nicht in den thematischen Rahmen einer begriffskritischen Studie über Nishida Kitarō.⁸⁰⁸ Speziell zum Fall Nishida haben indes Pierre Lavelle (1994), Bernard Faure (1995), Yoko Arisaka (1996), Toshiaki Kobayashi (1996), Klaus Kracht (1984/2001) und weniger explizit Christian Uhl (2003/2009) und Richard Calichman (2005) Untersuchungen veröffentlicht, die von ganz unterschiedlichen Ansätzen ausgehend eine kritische Position entwickelt haben. Die meisten dieser Untersuchungen beschränkten sich dabei aber auf Nishidas persönliches Engagement im Umfeld der japanischen Militärregierung. So bemängelt Kobayashi:

⁸⁰⁵ „To be criticized by Minoda was no guarantee of non-membership of ultra-nationalism, for he had attacked some of the trend's major figures [...]“ Miles (1989), S. 19.

⁸⁰⁶ In seinem Artikel *The War Over The Kyoto School*, *Monumenta Nipponica* 61:3 (2006), S. 375.

⁸⁰⁷ Siehe *Asiatische Studien / Etudes Asiatiques*, LXIII, 3, 2009, S. 747.

⁸⁰⁸ Die beste Übersicht über die Kontroverse hat Yoko Arisaka angefertigt. Siehe Arisaka (1996), S. 87-99. Ergänzend dazu Maraldo (2006b), S. 375-377. Paradigmatisch für den Streit dürfte die Auseinandersetzung zwischen Pierre Lavelle und Yusa Michiko in der *Monumenta Nipponica* vom Winter 1994 sein. Nachdem Lavelle seinen einschlägigen Aufsatz „The Political Thought of Nishida Kitarō“ im Sommer desselben Jahres in der MN veröffentlicht hatte, fühlte sich Yusa zu einer kritischen Stellungnahme verpflichtet. Sie weist die Kritik Lavelles an Nishidas „intrinsic nationalism“ zurück, indem sie auf einige angeblich staatskritische Bemerkungen in den Tagebüchern und Briefen hinweist. Lavelle antwortet mit folgendem Hinweis: „In my article, I chose to study the texts that Nishida addressed to society as a whole and not to particular individuals. There are two reasons for this choice. The principal reason is that the point of view adopted in my article is that of the history of political ideas rather than that of intellectual biography [...] The other reason for this choice is that Nishida's texts are of the nature of an offering, of an ethical and spiritual nature, from the private to the public domain, from the biographical to the historical. We are thus well founded in supposing that Nishida accorded a notably lesser value to his private communications than to those destined for publication.“ *Monumenta Nipponica* 49:4 (1994), S. 527.

Alle Texte, die das politische Engagement Nishidas problematisieren, stützen sich immer auf dieselben Tatsachen: auf seine späten politischen Schriften, in denen sich einige damals bekannte militaristische Wendungen finden, wie zum Beispiel *Nihon bunka no mondai* [...], „*Kokka riyū no mondai*“ [Das Problem der Daseinsberechtigung des Staats] und „*Sekai shin chitsujo no genri*“ [Das Prinzip der neuen Weltordnung]; auf seine persönliche Beziehung zu dem Ministerpräsidenten während der Kriegszeit, Fumimaro Konoe; auf seinen während der Kriegszeit (1941) eigens erarbeiteten Vortrag für den Kaiser Hirohito (*goshinkō*); auf seine Teilnahme am Beratungsausschuß des Kultusministeriums für die Erziehungsreform (*kyōgaku-sasshin-hyōgikai*), die eigentlich dem Zweck der totalen Mobilmachung diente, sowie auf seine Zusammenarbeit mit der Arbeitsgruppe der Bürokraten für die Staatspolitik (*kokusaku-kenkyūkai*). Darüber hinaus wird Nishida angelastet, daß sich seine Schüler Iwao Koyama, Masaaki Kōsaka, Shigetaka Suzuki und Keiji Nishitani mit ihrem sogenannten „Standpunkt der Weltgeschichte“ als Kriegsideologen hervortaten und daß ein anderer bekannter Schüler, Kiyoshi Miki, aktiv an der Beratungsgruppe des Ministerpräsidenten Konoe (*Shōwa-kenkyūkai*) teilnehm und zuletzt die Volksbewegung für die totale Mobilmachung (*taisei-yokusan-undō*) unterstützte.⁸⁰⁹

Allerdings müssen diese Hinweise zur Bewertung der politischen Position Nishidas ernst genommen und dürfen nicht einfach als unerheblich in Abrede gestellt werden. Das persönliche Umfeld Nishidas ist für die Bewertung seiner intellektuellen Rolle während der Kriegszeit keine bedeutungslose Nebenerscheinung, wie Kobayashi es darstellt. Relevanter und interessanter für die vorliegende Untersuchung als die lakonische Behauptung, in NBM haben sich „militaristische Wendungen“ gefunden, ist die Frage nach der Kohärenz seines Denkens *mit* diesen „militaristischen Wendungen“, wie ich sie in V.2. zu unternehmen versuche. Aber allein die Tatsache, dass der politische Jargon Eingang in Nishidas Denken gefunden hat, sollte dem Exegeten zum Problem werden. Ferner muss auch der Hinweis auf die im Auftrag der Regierung geschriebene philosophische Abhandlung SSG über die „neue Weltordnung“ Beachtung in der politischen Bewertung Nishidas finden. Nishida geht dabei sogar explizit über die Vorgaben der offiziellen Ideologie hinaus, wenn er während des Pazifischen Krieges 1943 eine geschichtsmetaphysische Analogie zur Antike zieht:

Damit eine partikulare Welt (*tokushuteki sekai* 特殊の世界) entstehen kann, muss jemand die zentrale Position besetzen und diese Aufgabe auf sich nehmen. In Ostasien kann das heute kein anderes Land als Japan (*waga nippon* 我日本) leisten. So wie der Sieg der Griechen im Perserkrieg bis heute die Richtung der Kulturentwicklung Europas bestimmt hat, wird der heutige ostasiatische Krieg die Richtung der Weltgeschichte bestimmen.⁸¹⁰

Diese Sätze wie auch die gesamte Abhandlung über die neue Weltordnung, sowie seine berüchtigten Theorien über den japanischen „Volkskörper“ im *Kokutairon* 国体論 (1944) dürfen nicht als vermeintlich erschöpfend kritisierte Ansatz in einem geistesgeschichtlichen Kontext abgetan werden.⁸¹¹ Wer das tut, leistet den

⁸⁰⁹ Kobayashi (2002), S. 106-107. Die Schreibweisen japanischer Ausdrücke befinden sich so im Originaltext Kobayashis.

⁸¹⁰ NKZ XI, S. 446.

⁸¹¹ Der unter dem Stichwort *Kokutairon* verfasste Aufsatz Nishidas zum „Wesen der japanischen Nation“ befindet sich in der alten Ausgabe der NKZ (1966) in Band XII, S. 397-416 und trägt den offiziellen Titel „Zusatz zu den philosophischen Aufsätzen, Bd. 4“ (*Tetsugaku ronbunshū daiyon hoi* 哲学論文集第四補遺). Dazu gehört Anhang I (S. 416-419) ohne Titel, Anhang II (S. 420-426) mit dem

kulturalistischen bzw. „interkulturellen“ Lesarten des späten Nishida Vorschub. Ungeachtet ihrer stark verzerrenden Interpretationen analysieren diese nicht, welche Rolle Nishidas – übrigens oft bemühte⁸¹² – Analogiebildung zum antiken Griechenland spielt oder lassen unbegründet lässt, *warum* Nishida einzig im *Kokutai* Japans die volle Entfaltung der Staatsmoral erblickt:

Nur in unserem Japan ist die *Kokutai*-Anschauung als Staat-qua-Moral entwickelt. Im strengen Sinne ist der *Kokutai* unseres Landes der einzige [auf der Welt]. Aber unser *Kokutai* ist nicht einfach nur eine Besonderheit (tokushusei 特殊性). Wir sollten heute nicht nur auf die Besonderheit unseres *Kokutai* Stolz sein, sondern das Augenmerk auf seine weltgeschichtliche Tiefe und Grösse richten und diese zur Erhellung bringen.⁸¹³

Ich sehe hier eine enge Verknüpfung mit der offiziellen Selbstbehauptungsrhetorik, sowie der Vorstellung, Japan trete als kulturelle Synthese der Weltgeschichte auf und legitimiere so seine Führungsrolle – nicht nur in Ostasien oder in der anglo-amerikanischen Welt:

Der strahlenden Quintessenz unseres *Kokutai* (*waga kuni no kokutai no seika* 我国の国体の精華) zufolge besteht der weltliche Konstruktivismus der Welt (*sekaiteki sekai keisei shugi* 世界的世界形成主義) nicht darin, dass er die Subjektivität unserer Nation verliert. Im Gegenteil besteht das Prinzip der Subjektivität, das für unsere Nation spezifisch ist, darin, sich selbst zu entleeren und andere zu umfassen. Auf diesem Grundsatz zu beharren, heißt, der Welt die strahlende Quintessenz unseres *Kokutai* zu beweisen. Man muss sagen, dass die Lösung unserer weltgeschichtlichen Probleme im Prinzip unseres *Kokutai* besteht. Nicht nur sollen England und Amerika sich ihm unterordnen, sondern auch die Achsenmächte.⁸¹⁴

Will man zu einer ausgewogenen Einschätzung der politischen Haltung Nishidas kommen, dürfen diese Sätze nicht unter die Räder einer revisionistischen Lesart geraten, die solche problematischen Stellen aufgrund vager Hinweise auf den politischen Zeitgeist unthematisiert lässt. Darüber hinaus findet die Integration zentraler politischer und sozialphilosophischer Terminologie in Nishidas Werke nicht erst ganz zum Ende seiner Schaffenszeit statt. Bereits in einem Text *vor* Ausbruch des Pazifischen Krieges und des Krieges mit China, *Selbstidentität und Kontinuität der Welt* (*Sekai no jiko dôitsu to renzoku* 世界の自己同一と連続) (1935), finden sich an zentraler Stelle die

Titel *Die Etablierung eines Staates* (*Aru hitotsu no seiritsu* 或一つの国家の成立), sowie *Das Prinzip einer neuen Weltordnung* (SSG) als Anhang III (S. 426-434). Der Gesamttext des *Kokutairon* inklusive Anhänge befindet sich also auf den Seiten 397-434. Für die neue Ausgabe der NKZ haben die Redakteure einige wesentliche editorische Veränderungen vorgenommen. Der Kerntext befindet sich hier in NKZ XI, S. 192-207. Anhang I findet sich direkt im Anschluss auf S. 207-209. Der Anhang II befindet sich erst auf S. 451. Dazwischen finden sich auf S. 213-444 kleinere Schriften, Vorworte, Übersetzungen. Der aus dem Zusammenhang des *Kokutairon* gerissene Anhang III erhält den neuen Titel *Nation und Volkskörper* (*Kokka to Kokutai* 国家と国体) (S. 452-457). Merkwürdig ist der Ort von SSG vor den Anhängen auf S. 444-450, als gehöre auch er nicht in den thematischen Zusammenhang des *Kokutairon*.

⁸¹² Nishida setzt in den *Die östlichen und die westlichen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen* (1934) die japanische Kultur in ein Verhältnis mit der chinesischen und der griechischen. Obwohl er sie von beiden unterscheidet, behauptet er in ihr eine größere Nähe zur griechischen Kultur. „Das Gefühl ist nicht etikettenmäßig, sondern naturmäßig. Wenn das Gefühl ausgedrückt ist, wird es künstlerisch. In diesem Sinne ist die japanische Kultur anders als die chinesische, konfuzianische Kultur, sie steht vielmehr der griechischen Kultur nahe.“ NKZ VII (1966), S. 446.

⁸¹³ NKZ XI, S. 202.

⁸¹⁴ NKZ XI, S. 450.

Begriffe „Volk“, „Gruppe“, „Gemeinschaft“ – ein Begriff, der mit dem der Gesellschaft kontrastiert wird – und „Urgeschichte“.⁸¹⁵ Der von mir verhandelte Text „Die östlichen und die westlichen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen“ (*Keijijôgakuteki tachiba kara mita tōzai kodai no bunka keitai* 形而上学的立場から見た東西古代の文化形態), hiernach *Kulturformen*, stellt allerdings schon 1934 den thematischen Rahmen her, durch den die Politisierung Nishidas stattfindet: die Kultur.

Ziel dieses letzten Kapitels ist es, Nishidas „Ankommen“ in der Ideologie darzulegen. Ich verstehe sie als idealistische Operation der hypostasierten Identität von Geist und Wirklichkeit in seiner Geschichts- und Kulturhermeneutik, die als Legitimationsstrategie des Tennōismus und zentraler propagandistischer Begriffe wie des *Kokutai*, sowie der Kulturauffassung des autoritären japanischen Staates konzipiert ist. Mit ihr beschließt Nishida seinen Denkweg in seinen letzten zehn Lebensjahren (ca. 1934-1945). In Abschnitt V.1. wird daher zunächst die Verdinglichung der Kultur durch die Hypostase metaphysischer Erklärungstermini zum Zwecke der Abgrenzung von „östlicher“ und „westlicher“ Kultur in den *Kulturformen* (1934) problematisiert. Die 1938 gehaltene Vorlesung *Das Problem der japanischen Kultur*, die 1940 in einer überarbeiteten Version als Monographie erschien, wird anschließend in Abschnitt V.2. eingehend analysiert. Zunächst soll der diskursive Ort von *Das Problem der japanischen Kultur*, ein auf „Japan“ zugeschnittener Kulturalismus, und die Rolle, die Nishida auch biologistischen Betrachtungen dabei zuweist, nachvollzogen werden (V.2.1. und V.2.2.). Im Anschluss wird gesondert über das Verfahren zu sprechen sein, mit dem Nishida seine Legitimationsstrategie in *Das Problem der japanischen Kultur* durchführt; ich bezeichne sie hier als realpolitische Dimension der Philosophie, die auf die philosophische Dimension der Realpolitik abgebildet wird – und umgekehrt (V.2.3.). Im Anschluss wäre auf den apologetischen Diskurs um den „politischen Denker“ Nishida in der Rezeption ab den 1990er Jahren aufzuschließen, dem ich durch eine kritische Lektüre der Nishida-Verteidiger Ueda Shizuteru, Yusa Michiko und Christopher Goto-Jones begegnen möchte (V.2.4.).

Ich möchte den letzten Abschnitt dieser Untersuchung mit einem der letzten zu Lebzeiten Nishidas publizierten Texte, *Hin zu einer Religionsphilosophie mit der Idee der prästabilierten Harmonie als Leitfaden* (*Yotei Chōwa wo tebiki to shite shūkyōtetsugaku e* 予定調和を手引として宗教哲学へ) (1944) beschließen (V.3.). Der Begriff der prästabilierten Harmonie, den Nishida in kruder Lesart von Leibniz übernimmt, steht hier paradigmatisch für den Fokus des Nishidaschen Denkens in der letzten Phase und korreliert durchaus mit für Nishida so zentralen Begriffen wie der widersprüchlichen Selbstidentität, wie ich in V.3.1. auszuführen versuche. Schließlich möchte ich zeigen, wie das Identitätsdenken Nishidas, das kategorial auch seiner Idee der prästabilierten Harmonie bzw. der widersprüchlichen Selbstidentität unterliegt, in Ansätzen auch als *ethisches* Problem zu Tage tritt (V.3.2.). Ich meine hier,

⁸¹⁵ „Die Geschichte ist keine bloße Entwicklung, sondern muss Metamorphose sein. Die verschiedenen Zeiten lassen sich alle als Metamorphosen der Urgeschichte betrachten. Und man kann sagen, dass jede Zeit als eine Selbstbestimmung des ewigen Jetzt den Schatten der [platonischen] Idee widerspiegelt. Die verschiedenen Nationen und Völker nehmen ihre eigene Tendenz in der Geschichte auf sich. Um ihre Rolle zu spielen, ergeben sie sich in ihr Schicksal, treten auf die Bühne der Geschichte und treten wieder ab.“ NKZ VIII (1966), S. 94. Übersetzung in Kobayashi (2002), S. 124. Mir scheint „Nation“ in diesem Kontext geeigneter als „Staat“ für *kokka* 国家. Eine Übersetzung des gesamten Textes durch Elmar Weinmayr findet sich in Ohashi (1988), S. 54-119.

symptomatisch das Phänomen einer Nishidas historisch-politischen Denken zu Grunde liegenden *Gleichgültigkeit* an sozialen und politischen Problemen zur Darstellung bringen zu können. Hierbei wird auf ein Letztes darauf verwiesen, wie auch das Problem ethischer Gleichgültigkeit sich aus der unmittelbaren Identifikation von Geist und Wirklichkeit, Denken und Sein, schliesslich Subjekt und Objekt erklärt.

1. Die Verdinglichung der Kultur – Identitäts- und Hypostasierungszwang in „Die östlichen und die westlichen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen“ (*Keijijôgakuteki tachiba kara mita tôzai kodai no bunka keitai* 形而上学的立場から見た東西古代の文化形態) (1934)⁸¹⁶

Der *Kulturformen*-Text ist Nishidas erstes deutliches Zeugnis der Hypostasierung von dualistischen Kategorien zur Einordnung des Kulturphänomens. An erster Stelle steht die Aufteilung der Kultur in „Ost“ und „West“, bzw. „Orient“ und „Okzident“. Ohne eine vorherige Begriffsbestimmung vorzunehmen, was der *Begriff der Kultur überhaupt* bedeute, wird die Dichotomie zur Essenz „der“ Kultur stilisiert. Gleich zu Anfang vermisst man eine Begründung für die willkürliche Unterteilung der Kultur nach „Osten“ und „Westen“. Ich zitiere die ersten Sätze:

Über Kulturformen kann man wohl von verschiedenen Standpunkten aus auf verschiedene Weise nachdenken. Ich möchte jetzt vom metaphysischen Standpunkte aus untersuchen, wie sich die östlichen und die westlichen Kulturformen in ihrer metaphysischen Basis unterscheiden.⁸¹⁷

Problematisiert werden von Nishida verschiedene *Zugänge* zum Kulturproblem („metaphysisch“), die Ost-West-Unterteilung bleibt davon unberührt. Dieser Ansatz entspricht dem kulturalistischen Diskurs seit der späten Meiji-Zeit, in der sich zunehmend eine starke Tendenz zum Absatz gegen den die eigene Kultur verfremdend empfundenen „Westen“ durchsetzte.⁸¹⁸ Dieser Diskurs wurde bestimmend für jede Auseinandersetzung über den Kulturbegriff. Nishidas Reflektionen schließen sich ihm nahtlos an. Dazu gehört auch die implizite Vorstellung von monolithischen, klar abgegrenzten „Kultur-Einheiten“, die lückenlos an die völkische Tradition angeschlossen werden. Die Konfundierung und Identifikation von „Tradition“ und „Kultur“, ebenso wie von „Religion“ und „Kultur“, werden in den *Kulturformen* auch von Nishida geleistet. Dabei legt er einen organischen Kulturbegriff zugrunde, die sich in Begriffen wie der „arischen Rasse“ (*arian jinrui* アリアン人類) (bei den Indern und den Griechen) und auch „Volkstum“ (*minzokusei* 民族性) ausdrückt. Nishidas Kulturverständnis ist dabei weitgehend gleichbedeutend mit dem schwierig zu

⁸¹⁶ Ich orientiere mich an der gelungenen Übersetzung von Nishidas Nichte Takahashi Fumi 高橋文 (1901-45), die unter dem Titel *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen* in den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Nr. 19, Berlin (1940), S. 1-19, publiziert wurden. Ich modifiziere sie aber für den heutigen Sprachgebrauch an einigen Stellen, so im Titel („östlich“ statt „morgenländisch“). Der Originaltext befindet sich in NKZ VII (1966), S. 429-453.

⁸¹⁷ Nishida (1940), S. 2, NKZ VII (1966), S. 429.

⁸¹⁸ Einschlägig dazu: Harootunian/Najita, *Japan's Revolt against the West* (1988), S. 207-272.

übersetzenden *minzokusei* 民族性 („Volkstum“). Er geht hier von einer selbstverständlichen Identität jeweiliger klar abzugrenzender Kulturen aus:

Die Kultur des japanischen Volkes [...] ist selbstverständlich östlich [...] Es ist auch selbstverständlich, dass wir von der chinesischen und indischen Kultur sehr stark beeinflusst worden sind. Aber vorher schon hatten wir uns als japanisches Volk geformt und als japanisches Volk unser eigenes Volkstum gehabt; darum kann man sagen, daß wir ihre Kultur assimilierten und eine eigenständige (*tokuji* 独自) Kultur erzeugten.⁸¹⁹

Der Aufsatz besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil werden die „Kulturformen des Westens“, d.h. des antiken Griechenland, der „christlichen“ sowie der jüdischen Kultur, aber auch die Kultur Chinas und Indiens als negativer Gegenpol zur in Teil 2 verhandelten Kultur Japans behandelt. Auch hier entspricht Nishidas Gestus ganz den offiziellen Bemühung, sich zum Einen gegen den „Westen“, zum Anderen gegen die inzwischen zum Antipoden des japanischen „Volkstums“ stilisierten chinesischen Einfluss abzusetzen. Diese von Nishida übernommene ideologische Konstellation wird meiner Analyse in NBM von grösserem Interesse sein, hier sei mir jedoch bereits der Hinweis erlaubt.

Nishida konstruiert seinen Entwurf der Gegenpole „östliche“ und „westliche“ Kultur in „metaphysischer Absicht“ um die Gegenpole „Nichts“ und „Sein“. Seiner dem ganzen Aufsatz als Hypothese zu Grunde liegender Auffassung zufolge sei die östliche Kultur eine Kultur des Nichts, die westliche eine Kultur des Seins. Er behauptet, dass man beide Kulturen unter diesem Gesichtspunkt trennen könne:

Ich möchte denken, daß man sie [die östliche und die westliche Kultur] trennen kann, indem man für diese das Sein, für jene das Nichts als Grundlage der Wirklichkeit annimmt; vielleicht darf man auch diese als gestaltbehaftet (*yûkei* 有形), jene als gestaltlos (*mukeni* 無形) bezeichnen. Man kann sagen, dass die griechische Kultur, die der Ursprung der westlichen Kultur überhaupt ist, sich auf den Gedanken des Seins gründete und somit die Kultur des Seins war.⁸²⁰

Der Problematik dieser Zuschreibung ungeachtet, treten hier Kulturen quasi als verdinglichte, manifestierte Form der metaphysischen Kategorien von Sein und Nichts zutage.

Hier ist wiederum der Verweis auf den Warenfetischismus angebracht, in dem die Ware den Produzenten als dingliche Manifestation eines „metaphysischen“ Werts erscheint. Bei Nishida wird der Verdinglichungsmechanismus in seinen methodischen Ansatz sogar ausdrücklich übernommen, da er die metaphysischen Kategorien Sein und Nichts zu den „Grundlage(n) der Wirklichkeit“ der jeweiligen Kulturen erklärt. Nicht sind also die realen sozialpolitischen und –geschichtlichen Verhältnisse ausschlaggebend für die Entstehung und den Charakter einer Kultur, sondern kulturspezifische *Ideen*, die *vergeistigten Formen* der materiellen Verhältnisse. Diese speisen ihre Überzeugungskraft allerdings auch aus nichts anderem als der axiomatischen Verve, mit der sie vorgetragen werden; ein Argument sucht man auch hier vergeblich. Nishida erklärt Osten und Westen *prinzipiell* zu seins- bzw. nichts-gebundenen Kulturen, ohne

⁸¹⁹ Nishida (1940), NKZ VII (1966), S. 441.

⁸²⁰ Nishida (1940), S. 2, NKZ VII (1966), S. 429-430. Zu fragen wäre: was ist mit der arabischen und der persischen Kultur? Nishida ist für die philosophische Tradition des Islam blind, weil sie im offiziellen Diskurs keine Rolle gespielt hat.

jedoch den metaphysischen Standpunkt, den er dabei einzunehmen vorgibt, durch eine *Begriffsbestimmung* von Sein und Nichts unter Beweis zu stellen. Die suggerierende Rede von „Sein“ und „Nichts“ allein soll die Erklärung des metaphysischen Standpunkts ersetzen.

Der *Kulturformen*-Aufsatz beruht in erster Linie auf dem Prinzip, metaphysische bzw. logische Kategorien zu Hilfsbegriffen einer essentialistischen Kulturbetrachtung zu stilisieren. Wie diese auf die griechische, christliche, jüdische, indische, chinesische und schließlich japanische Kultur bezogen werden, will ich im Folgenden kurz darstellen.

1.1. Die „Kultur des Nichts“ gegen die „Kultur des Seins“

Die konstante Erstnennung des „Nichts“ und des „Ostens“ vor dem „Sein“ und den „Westen“ spiegelt symptomatisch auch Nishidas latente Ablehnung der etablierten Sprechweise, einen anti-westlichen Reflex, wieder. Mit eindeutigen Bewertungen hält Nishida sich unerwartet zurück, dennoch finden sich zahlreiche Anhaltspunkte, die auf eine Hierarchisierung der verschiedenen Kulturen hinweisen.

Nishida, der Nietzsche gelesen hatte, behauptet zunächst, das „Wesen“ der griechischen Kultur sei „apollinisch“, was von Nishida mit „Heiterkeit“ und „Intellektualismus“ assoziiert wird.⁸²¹ Desweiteren werden Platons Idee als „Gestaltungsprinzip der wirklichen Welt“, Parmenides’ „einziges Sein“, der „logosartige“ (*rogosuteki* ロゴス的) Heraklit, die Dramen Aischylos’ und Plotins Philosophie zu Erscheinungen griechischer Kultur erklärt, die Nishida „in einem Wort“ zusammenfasst: „Man darf mit einem Wort (*yô suru ni* 要するに) sagen, dass das Wesen der griechischen Kultur auf der künstlerischen Anschauung beruhte.“⁸²² Wie Nishida zu dem Schluss kommt, erfährt man nicht. Charakteristisch für Nishida werden hier vollkommen unterschiedliche Disziplinen und Thematiken unter ein einziges Phänomen subsumiert. Eine Begründung für die angebliche Fundierung der griechischen Kultur auf dem Seinsgedanken jedenfalls unternimmt Nishida nicht.

Sodann kommt Nishida zur „Phänomenologie“ der christlichen und der jüdischen Kultur. Hier sei die Beziehung von Gott zu den Menschen maßgebend, wobei es „keinen Weg von den Menschen zu Gott“, wohl aber einen von Gott zu den Menschen gebe.⁸²³ Die „semitische Religion“, bei der die sozialen Beziehungen auf Blutsverwandtschaft beruhten, habe die Idee eines Gottes als Beschützers oder Hausherrn gegenüber dem beschützten Volk bzw. der Untertanen-Familie. Die Sünde sei hier die Widersetzung Gottes durch menschliche Willensfreiheit und ließe sich nur durch Buße wieder gutmachen. Nishidas Charakterisierung des „israelitischen Volks“ ist stark an klimakulturelle Reflexionen angelehnt: „Die Israeliten waren in der grenzenlosen öden Heide, die jeder lebendigen Farbe entbehrte, geboren und hatten über sich nur den weiten Himmel, Sonne, Mond und Sterne; man kann leicht verstehen, wie das israelitische Volk mit seinem unbeugsamen und unbeirraren Geiste eine solche Religion schuf.“⁸²⁴ Abgesehen vom naheliegenden Einwand, warum im antiken Griechenland, wo die Menschen auch von karger Landschaft umgeben und über ihnen wohl auch nur Himmel, Sonne, Mond und Sterne zu sehen waren, kein so

⁸²¹ Nishida (1940), NKZ VII (1966), S. 430.

⁸²² Nishida (1940), S. 4, NKZ VII (1966), S. 431.

⁸²³ Ebd.

⁸²⁴ Ebd., S. 5; ebd. S. 432.

„unbeugsamer Geist“ entstanden sein soll, vermischt Nishida hier erstmalig „Religion“ und „Kultur“, bzw. erklärt sie zu einem und demselben Phänomen. Das Christentum, eine „Vertiefung dieser israelitischen Religion“ (*isuraeru shūkyō no shinka serareta kurisuto kyō* イスラエル宗教の深化せられたキリスト教) habe den Gedanken der „Persönlichkeit“ (*jinkaku* 人格) in die westliche Kultur eingeführt, womit Nishida eine kurze Ausführung zu Augustinus anschließt. Seine Ausführung zur mittelalterlichen Philosophie sind allerdings auch hier nicht konsequent, was seine Beweisführung von der Seinsgrundlegung in der westlichen Kultur bzw. christlichen Religion angeht:

Wenn man annimmt, daß die griechische Philosophie den Gedanken des Seins hat, so könnte man auch sagen, daß die mittelalterliche Philosophie schon den Begriff des Nichts-Gedankens hat. Die negative Theologie des Dionysius Areopagita bemühte sich, Gott nur durch Negation auszudrücken. Persönlichkeit ist aber nicht Nichts. Sie muß das Meistbegrenzte sein. Ja, sie muß etwas sein, was bewußt die eigene Persönlichkeit selbst begrenzt. Wie Thomas sagt, muß sie das vollkommene Sein darstellen.⁸²⁵

Es bleibt bei einer Behauptung statt eines Beweises für die angebliche Seinsfundiertheit der westlichen Kultur und Religion. Auf die nicht-argumentative Struktur seiner Behauptungen bin ich an anderer Stelle bereits eingegangen und möchte die Diskussion hier nicht vertiefen, wenn sie im Kontext von NBM auch wieder zu Sprache kommen soll.

Anschließend unterwirft Nishida die „indische Religion“ einer hypostasierenden Betrachtung. Diese beruhe „auf dem tiefsten Gedanken des Nichts als ihrer Grundlage.“⁸²⁶ In einem abrißartigen Kulturvergleich von „Griechen“ und „Indern“ gegenüber den Juden behauptet Nishida im Jargon seiner Zeit:

Inder und Griechen, die zu derselben arischen Rasse gehören, könnten dem semitischen Volke gegenüber intellektuell gewesen sein, standen aber in bezug auf das Problem der Wirklichen (*jitsuzai no mondai* 実在の問題) im Gegensatz zueinander. Das eine Volk sah das Sein, das andere das Nichts als Grundlage der Welt. Das einzige wahre Sein des Parmenides ist die äußerste Grenze des Seins, und das einzige Sein der Brahmalehre ist die äußerste Grenze des Nichts. [...] Der Gipfelpunkt dieser brahmanischen Religion wird innerlich die tiefste Meditation und äußerlich die grenzenlose Barmherzigkeit. Die Griechen wurden philosophisch und die Inder religiös.⁸²⁷

Weder erfährt man hier etwas über das „Problem des Wirklichen“, noch über die angebliche Nichts-fundiertheit der indischen Religion. Nishida bleibt die Erklärung schuldig, warum die Religion überhaupt der Seite des Nichts, Philosophie der Seite des Seins zugeschlagen wird. Schließlich haben sich philosophische wie religiöse Traditionen stets mit beidem befasst. Seine essentialisierende Rhetorik wird zum Ersatz für Argumente, Beweise und Erklärungen.

Mit diesem Impetus bleiben auch seine Beobachtungen zur chinesischen Kultur verhaftet. Die Kultur Chinas sei eine Kultur der „Sitte“ (*jitte* ジッテ, verdeutscht) und

⁸²⁵ Ebd.

⁸²⁶ Ebd.

⁸²⁷ Ebd., S. 5-6; ebd. S. 433.

der Gebräuche (*fūzoku* 風俗).⁸²⁸ Sie sei weder wirklich philosophisch noch wirklich eine Religion, sondern machte „die menschliche Gesellschaft zum Mittelpunkt“. Im Taoismus werde darüber hinaus die „Rückkehr zur Natur“ gelehrt.⁸²⁹ Nishida zitiert hier lange Passagen aus Konfuzius und Laotse, um die chinesische Philosophie anschließend wie die indische Religion unter den Nichts-Gedanken zu subsumieren:

Im Konfuzianismus ist der Himmel (die Natur) als Grundlage der Lehre etwas Moralisches, aber im Taoismus, der neben dem Konfuzianismus der Ursprung der chinesischen Kultur war, ist, wie ich glaube, der „Weg“ offenbar etwas, was man „Gedanken des Nichts“ nennen muß.⁸³⁰

Dass, wie von Nishida eingangs behauptet, das Nichts die „Grundlage der Wirklichkeit“ in der östlichen Kultur sei, bleibt indes eine willkürliche, weil unbegründete Behauptung. Auch die Austauschbarkeit der jeweils als „Kulturprinzip“ in Anschlag gebrachter Begriffe legt dies offen.

Allerdings wäre symptomatisch festzustellen, dass bereits in der Intention Nishidas, real existierende Kulturen auf Ideen und nicht auf materielle Verhältnisse zurückzuführen, ein nicht-argumentatives Vorgehen eingeschrieben ist, das sich mehr auf sprachliche Suggestivität als auf das Verhältnis von Subjekt und Objekt stützt. An diesen Stellen muss der Interpret die schwierige Aufgabe übernehmen, dieses Verhältnis wiederzubeleben, dem Wort Adornos zufolge die „Dynamik“ sichtbar zu machen, die zwischen Subjekt und Objekt besteht. Das ist hier umso schwieriger, als das Objekt der Betrachtung (die Kultur) im Subjekt (der Begriff Sein, der Begriff Nichts) untergegangen ist. Dialektisch lässt sich hier nachvollziehen, wie auch die Rede in Begriffen (Sein, Nichts) keinen Sinn mehr macht und das Subjekt sich gemeinsam mit dem in es implementierten Objekt suspendiert. Dieses zentrale Dilemma der Nishida-Philosophie kommt in den *Kulturformen* so deutlich zum Vorschein, weil Nishida sich hier mehr als in den andere Schriften an einem konkreten Gegenstand abzuarbeiten scheint. Weil er sich von den Vorgaben seiner Philosophie der Immanenz nicht lösen kann und die Realität zu einer dinghaften Manifestation einer Idee erklärt, die er selbst nicht näher bestimmen kann, weil ihm wiederum die Einsicht in ihre sachlichen Bedingungen fehlt, bleibt er mit ihr auf das Innigste verhaftet. Hier mag mir ein weiterer Hinweis auf Adornos Kritik an Spenglers Untergangsphantasma erlaubt sein, die auf Nishida anzuwenden sich geradezu aufdrängt:

Das Phantasma der Kultur aus bloßer Innerlichkeit aber setzt er [Spengler, EL] gleich mit den realen historischen Kräften – ja mit den naturwüchsigen Kräften, weil die anderen ausgelassen sind, samt der Realität, an der sie erst sich erproben könnten. Damit aber tritt gerade der Spenglersche Idealismus in den Dienst der Machtphilosophie.⁸³¹

Nicht anders ist es um Nishidas Innerlichkeits-Kulturdiskurs bestellt. Ebenso muss dieser symptomatisch als Existenzmodus der Machtphilosophie verstanden werden: sie kann sich nur an den Phänomenen einer abstrakten „Innerlichkeit“ behaupten, welche sich in der Sphäre des Realen als „Kultur(en)“ ausweisen. Wie eng Nishida seine

⁸²⁸ Ebd., S. 6; ebd., S. 434.

⁸²⁹ Ebd., S. 8; ebd., S. 436.

⁸³⁰ Ebd., S. 7; ebd., S. 435.

⁸³¹ Adorno (2003b), S. 67.

bewusstseinsphilosophische Rhetorik an seine Kulturvorstellungen knüpft, will der folgende Abschnitt zeigen.

1.2. Die Eingliederung der Nishida-Philosophie in den Kulturdiskurs

In seinen Schlussbetrachtungen nimmt Nishida sich der in der Hierarchie der Kulturen höchsten, der japanischen Kultur, an. Seine Beobachtungen zum Kulturphänomen werden in Teil 2 der *Kulturformen* differenzierter. Das sprachliche Werkzeug für die Erörterung der Kultur entnimmt Nishida konsequent aus seiner Bewusstseinsphilosophie. Dazu gehört u.a. die Einheit von Subjekt und Objekt, Sein-qua-Nichts und Nichts-qua-Sein, die handelnde Anschauung, die Selbstbestimmung der Gegenwart und das absolute Nichts. Damit vollbringt Nishida zum Einen die Anwendung seiner abstrakt-metaphysischen Termini auf ein reales Phänomen, die Kultur, zum Anderen aber die nahtlose Angliederung der Nishida-Philosophie an den Kulturdiskurs.

Unbestritten ist für Nishida die Kultur Japans, ebenso wie die indische und die chinesische Kultur, eine „Kultur des Nichts“. Eine Kultur des Nichts sei aber nicht nur die Negation des Seins, sie umfasse vielmehr Sein und Nichts in sich, sei subjektiv und objektiv zugleich, die – einen Schlüsselbegriff vorwegnehmend – „Selbstidentität absoluter Gegensätze“.⁸³² Sie sei das Reale. Hier deutet sich bereits eine Verschiebung der Gewichtung von Sein und Nichts an, nicht einfach werden sie als ausgleichend-harmonische Gegensätze im Kulturvergleich „Osten“ und „Westen“ ins Spiel gebracht, sondern dem Nichts wird als nochmalige Vereinigung beider im Sinne der Hegelschen „gegensätzlichen Bestimmung“ das Synthesepotential zugesprochen. Nishida führt, die Terminologie seiner Philosophie des Selbstbewusstseins mit Kulturbetrachtungen konfundierend, aus:

Wir denken unsere Welt von dem zentralen Standpunkt der Welt des sich selbst bestimmenden Realen, der handelnden Anschauung aus, und von einem solchen Standpunkt aus können wir verschiedene Kulturformen denken. Wenn die Gemeinschaft (*gemainshafuto* ゲマインシャフト, verdeutscht) entsteht, muß sie bereits die Bedeutung der Welt der handelnden Anschauung haben. Wie kann man von einem solchen Standpunkt aus unsere Kulturformen denken? Da das Reale das sich selbst Widersprechende, das sich selbst Bestimmende ist, kann man in beiden Richtungen, Bejahung und Verneinung, die das Reale überragende, transzendente Welt unendlich denken, und das Reale wird als bestimmt vom absolut Unendlichen in einer von beiden Richtungen gedacht. So kann man, denke ich, die Kulturformen in zwei Gruppen teilen, von denen die eine ihre Grundlage in der immanenten Welt, d.h. in der realen Welt hat, die andere in der transzendenten Welt, d.h. in der irrealen Welt.⁸³³

Hier werden zwei disparate Phänomene, die bewusstseinsphilosophisch fundierte „handelnde Anschauung“ und die Kulturformen miteinander identifiziert. Die Identifikation von „Prinzipien“ bewusstseinsphilosophischer Ausprägung mit soziologischen oder realhistorischen Begriffen – so wird die (völkische) „Gemeinschaft“ begrifflich der „Welt der handelnden Anschauung“ einverleibt – zeigt sich erstmalig nach der Wende zur „Geschichte“, wie oben (Kap. III) gezeigt. In den

⁸³² NKZ VII (1966), S. 441.

⁸³³ Nishida (1940), S. 12, NKZ VII (1966), S. 442.

Kulturformen wird als Existenzmodus des Selbstbewusstseins deutlicher der Kulturbegriff dem Geschichtsbegriff vorgezogen; die Konsequenzen sind dieselben. Die irrationale Philosophie eines nach Innen verlagerten „Außen“ bei Nishida ist allerdings mehr als nur ein regelloser Intuitionismus ohne Prinzipien. Nishida geht insofern über den Intuitionismus Bergsons hinaus, als er die *Sichselbstgleichheit* von Innerem, Bewusstseinsmässigem und Äusserem, Dinglichem behauptet und diese als *Prinzip* versteht. Kultur und Geschichte sind entsprechend die „Chiffren des Großen“, vor allem aber die Chiffren einer großen Innerlichkeit. So identifiziert Nishida die „transzendente Welt“ mit der christlich-jüdischen Tradition und stellt sie als „irreal“ in Abrede. Die immanente und mythische Kultur Japans, die Kultur der Innerlichkeit, des „Gefühls“, des „Gestalt“- bzw. „Formlosen“, sei die „reale Welt“. In diesem Zusammenhang ist für Nishida auch von „Gesinnung“ (*jōi* 情意) und vom japanischen Volkskörper, dem *Kokutai*, zu sprechen:

In unserem Lande wurde [die Mythologie] als Ursprung unseres *Kokutai* zum Quell unserer wahren Gesinnung. Die gefühlsmäßige Kultur ist Gestalt ohne Gestalt, Stimme ohne Stimme. Sie ist formlose Einheit ebenso wie die Zeit, sie ist symbolisch. Die gestaltlose Kultur des Gefühls ist produktiv wie die Zeit und entwickelt sich wie das Leben.⁸³⁴

Diese Vorstellung einer „leeren Mitte“, eines „leeren Selbst“ der japanischen Kultur wird von Nishida in *Das Problem der japanischen Kultur* dann auch zur Begründung entwickelt, weshalb andere Kulturen sich in Japan – bei Beibehaltung des „Eigenen“ – sublimierten und weshalb Japan konsequenterweise zum „Erbauer der geschichtlichen Welt“ werden müsse. Darauf anschließen lassen sich auch Nishidas in *Das Problem der japanischen Kultur* wieder aufgenommene simplizistische Geschichtsbetrachtungen von Japan als einer „kleinen Insel“, dessen Volk „niemals im Inneren eine größere Spaltung“ erfahren habe: „es ernährte sich in der schönen Natur und bildete selbst rein gefühlsmäßig seinen Charakter, der unsere Kultur mit ihrem [...] kulturellen Sinne zur Entwicklung gebracht hat.“⁸³⁵

Dieser „kulturelle Sinn“ zeigt sich für Nishida auch in der Entwicklung des Buddhismus in Japan. Nishida zufolge haben allein die *Jōdo*-Schule und die Schule des das Lotus-Sutra verehrenden Nichiren 日蓮 (1222-1282) es in der Kamakura-Zeit zu einer „wahrhaft japanischen“ Religion bringen können. Diese Ehre war den etablierten Schulen der Nara-Zeit nicht vergönnt, da sie zu philosophisch waren.⁸³⁶ Nishida, der hier die These von Japan als „gefühlsmäßiger Kultur des Nichts“ aufstellt, setzt sich hier bewußt gegen die *Tendai*-, *Shingon*-, *Risshū*- und *Kegon*-Schulen mit ihren esoterischen und „intellektualistischen“ Lehren ab. Verherrlicht wird dagegen die Kamakura-Shogunats-Kultur, die als „urjapanisch“ hypostasiert wird, sowie das von den Samurai zunehmend praktizierte Zen. Das hindert Nishida jedoch hier wie in *Das Problem der japanischen Kultur* nicht daran, ein stereotypisches Bild der shintōistischen Tradition in seine Kulturbetrachtung über Japan zu integrieren, das Gedicht Motoori Norinagas über die in der „Morgensonne duftende Kirschblüte“. Dazu gleich mehr.

⁸³⁴ Ebd., S. 14; ebd. S. 445.

⁸³⁵ Nishida (1940), S. 18, NKZ VII (1966), S. 451.

⁸³⁶ Ebd.

Deutlich bettet Nishida seine Begriffe in den Kulturdiskurs ein. Er überantwortet so die Philosophie politischen Zwecken. Im folgenden Kapitel soll dargelegt werden, wie diese Selbstinstrumentalisierung sich in Nishidas Denken implementiert.

2. *Das Problem der japanischen Kultur (Nihon bunka no mondai 日本文化の問題)* (1940) – Die Problematisierung von „Ost“ und „West“ als Scheingefecht

Der Aufsatz *Das Problem der japanischen Kultur (Nihon bunka no mondai 日本文化の問題)* – im Folgenden der Kürze halber NBM⁸³⁷ – ist der wichtigste Text Nishidas in seiner späteren Phase ab 1931, wenn nicht sogar der repräsentativste Text seines Denkens und somit das Hauptwerk Nishidas überhaupt. In NBM findet das Denken der Identität von Sein und Nichts als „absolutes Nichts“, der (absolut) widersprüchlicher Selbstidentität (*zettai mujunteki jikodôitsu* 絶対矛盾的自己同一), der „Poeisis“, der Idee des „vom Geschaffenen zum Schaffenden“, der absoluten Gegenwart und des „ewigen Jetzt“ seine Übertragung auf terminologische Formeln für die „geschichtliche“ und die „kulturelle“ Welt, das „Kaiserhaus“ (*kôshitsu* 皇室) und den „japanischen Geist“ (*nihon seishin* 日本精神). Die in NBM entwickelten Thesen dienen so der philosophischen Legitimierung der *realpolitischen* Dimension. Nishidas jahrzehntelange Anstrengung, ein philosophisches System zu entwickeln, welches das „subjektzentrierte“ rationalistische Denken des Westens „überwinde“, hat hier – in seinem „politischen“ Denken – nach wiederholtem Scheitern auf dem Gebiet der Bewusstseinsphilosophie, wie aus Nishidas Selbstaussagen u.a. klar wird, seine *Realisierung* gefunden. NBM stellt meiner These in diesem Kapitel zufolge als das Hauptwerk Nishidas in seiner letzten Schaffenszeit die konsequente Vollendung seines Denkens dar.⁸³⁸ Dafür spricht auch, dass Nishida hier die Zentralbegriffe seiner Texte ab 1932 – dialektisches Allgemeines, ewiges Jetzt, „Poeisis“ bzw. Tat-Anschauung, Ausdrucksakt, „Art“ (*shu* 種), sowie „geschichtlicher Körper“, „Volk“ (*minzoku* 民族), und prävalent der (absolut) widersprüchlichen Selbstidentität in einem einzigen zusammenhängenden Text in einen theoretischen Zusammenhang stellt. Mehr noch, er übernimmt über weite Strecken zentrale Thesen aus Texten zwischen 1933-39 fast im Wortlaut wieder in NBM auf.⁸³⁹ Mit der These, bei NBM handelt es sich um ein, wenn

⁸³⁷ In NKZ IX, S. 3-85.

⁸³⁸ Ein Hinweis dafür, wie zentral Nishida NBM für sein Denken einschätzt, findet sich im Text, wenn er hier auch bescheiden für „detaillierte Referenzen“ auf seine *Gesammelten philosophischen Aufsätze (Tetsugaku ronbunshû* 哲学論文集) verweist: „[Hier, in NBM] kann ich nur über die Hauptpunkte meines fundamentalen Denkens sprechen.“ NKZ IX, S. 22. Nishida selbst schätzt NBM als Gesamtdarstellung seines denkerischen Standpunktes ein, wofür auch die Länge des Textes spricht, die mit je nach Ausgabe 80-119 Seiten deutlich länger ist als seine philosophischen Aufsätze von sonst durchschnittlich 20-30 Seiten Länge. Desweiteren hätte Nishida, der sonst nur für ein japanisches Publikum schrieb, NBM „gern über Japan hinaus verbreitet gesehen“. Siehe Kracht, *Japonica Humboldtiana* 6 (2001), S. 183. Kracht bezieht sich auf einen Brief an Tanigawa vom August 1940, in dem Nishida sagt, er könne sich vorstellen, dass es „passen“ würde, NBM in eine Fremdsprache zu übersetzen. Siehe NKZ XIX, S. 126. Außerdem war Nishida recht besorgt darum, sich auch bei einem Laienpublikum verständlich zu machen. Siehe Kracht, *Japonica Humboldtiana* 6, S. 184, Fußnote 3.

⁸³⁹ So zum Beispiel in *Das Problem der Entstehung und Entwicklung der Art (Shu no seisei hatten no mondai* 種の生成発展の問題1937): „Früher hat Rom durch Eroberungen Europa zu einer Welt (*hitotsu no sekai* 一つの世界) gemacht. Heute macht der englische Kapitalismus die Welt zu einer.“ NKZ VIII (1966), S. 520. In NBM heißt es: „Früher hat Rom Europa durch Waffengewalt zu einer Welt gemacht. Heute macht der freie Handel Englands die Welt zu einer.“ NKZ IX, S. 10 Interessant und symptomatisch

nicht *das* Hauptwerk der Nishida-Philosophie, stelle ich mich ausdrücklich gegen die unpolitischen Rezeptionsansätze, die in den Texten um 1926-1930 (*Ort, Die Selbstbestimmung des Allgemeinen*, etc.) den „Kern“ seines Denkens, die „eigentliche“ Nishidaphilosophie in seiner *Jikaku*-Philosophie erblicken wollen und somit den Versuch der Entpolitisierung seines Denkens unternehmen. Folgender Interpretationsansatz ist dafür symptomatisch: bewertet man wie J. Heisig den „politischen Nishida“ als *Aberration* seines Denkens und nicht als *Vollendung*, ist es nur konsequent, seine problematischen Aussagen zu „Ost“ und „West“, zum Krieg, zur Großasiatischen Wohlstandssphäre, zum *Kokutai*, zum geschichtlichen Körper und zum Kaiserhaus als irrelevant, als „den Gesetzen ihrer Zeit gehorchend“ in Abrede zu stellen. Entsprechend behauptet Heisig in diesem Rezeptionsansatz, es könne nur einer gewissen „Ignoranz“ geschuldet sein, die Nähe der Kyoto-Schule Philosophen (auf die er sich allgemein bezieht) zur offiziellen Ideologie auf ihre grundlegenden philosophischen Ideen zurückzuführen.⁸⁴⁰ Obwohl ich diesen Ansatz J. Heisigs ablehne, scheint er mir vernunftgeleitet: was für ein „border crossing“-Denken in Frage kommt, wird akzeptiert, die autoritären Ausfälle dagegen als fehlgeleitet interpretiert. Dieser Ansatz spiegelt auch den größten Teil der Heidegger-Rezeption nach 1945 wieder. Im Falle Nishidas sieht es anders aus. Im Gegenteil scheinen zunehmend die Versuche, gerade sein *politisches* Denken zu rehabilitieren, die unpolitischen Interpretationsansätze aufzuwiegen. Diese Welle wird vor allem von Michiko Yusa (1991a/1991b), Ueda Shizuteru 上田閑照 (1994), John C. Maraldo (1995), Rolf Elberfeld (1999b), Bret Davis (2002) und Christopher Goto-Jones (2005) getragen. Die Hauptmotivation für die Rehabilitierung von Nishidas politischem Denken fasst J.C. Maraldo, selbst ein Vertreter dieses Rezeptionszweigs, folgendermaßen zusammen:

[Nishida's] philosophy offers a conceptualization with which we can reexamine current problems of multiculturalism, multinational relations, the eurocentrism of philosophy, and the construction of Asia as an Other.⁸⁴¹

Ich halte diese Bewertung aus zwei Gründen für prekär: zum Einen, weil Nishidas politische Philosophie für die Bewertung heutiger „Probleme von Multikulturalität“ und „multinationaler Beziehungen“ völlig aussagelos ist, wie ich in V.2. zeigen werde. Durch diese Interpretation scheint symptomatisch vielmehr ein unreflektiert anti-eurozentristisches Weltbild, für das man in Nishida das geeignete Sprachrohr gefunden zu haben glaubt. In der Tat greift Nishida den „Eurozentrismus“ als „westliche Kultur“ an und propagiert einen kulturessentialistischen japanischen Ethnozentrismus, wie ich in diesem Kapitel darlegen werde. Die Propagierung des Ethnozentrismus als Gegenentwurf zum „Eurozentrismus der Philosophie“ halte ich allerdings für ein mehr als problematisches Unterfangen. In Maraldos Ansatz wird indes auch an keiner Stelle *begriffsanalytisch dargelegt*, wie die „Konzeptualisierung zur Neuuntersuchung gegenwärtiger Probleme des Multikulturalismus, der multinationalen Beziehungen und des Eurozentrismus der Philosophie“ bei Nishida durchgeführt wird. Die Behauptungen dieser Rehabilitierungsversuche des „politischen“ Nishida bleiben durchweg vage und weisen sich nicht am Nishidaschen Text aus.

zu verstehen wäre, dass der Begriff „Kapitalismus“ in einem Text von 1937 im Jahre 1940 durch den „freien Handel“ ersetzt wird.

⁸⁴⁰ Heisig (2001), S. 6. Siehe auch meine Einleitung.

⁸⁴¹ Maraldo (1995), S. 184.

Zum Anderen halte ich die Interpretation des politischen Denkens Nishidas, die „konkrete Prozesse von Interkulturalität“⁸⁴² zeige und stellenweise sogar als „Philosophie des Widerstands“ (vgl. v.a. Goto-Jones, Yusa) bezeichnet wird, auch aus einem anderen Grunde für gefährlich. Durch die Aussparung auch nur der *Erwähnung* der realen politischen Situation und den euphemistischen Sprachgebrauch in diesen Rezeptionsansätzen wird eine zynische Einstellung gegenüber den nicht-japanischen Opfern der japanischen Aggressionskriege gefördert. Eben diese Haltung ist symptomatisch jedoch nicht erst in der Rezeption, sondern in der politischen Philosophie Nishidas selbst, dessen Sorge zu keinem Zeitpunkt den unter der japanischen Herrschaft leidenden chinesischen und koreanischen Zivilisten, sondern ausschließlich dem „japanischen Volk“ galt, das „schlechte Führer“ habe.⁸⁴³ Diese Haltung wird in den neuen Rehabilitationsansätzen reproduziert. Die euphemistische Interpretation als „Pluralismus“ und „Polyzentrismus“ zentraler Begriffe der Nishidaschen Philosophie, beispielhaft der „welthaften Welten“ (*sekaiteki sekai* 世界の世界), Elberfeld zufolge „ein entwicklungsfähiges Konzept für die Ausarbeitung einer Philosophie der Interkulturalität unter modernen Bedingungen“⁸⁴⁴, täuschen ob bewusst oder unbewusst darüber hinweg, dass im Zeichen der japanischen *Kokutai*-Ideologie, für die Nishida die „begriffliche Grundlage“⁸⁴⁵ schaffen wollte, Menschen getötet, gefoltert, hingerichtet und vergewaltigt worden sind. In diesem Sinne halte ich diese Rezeptionsansätze auch für Geschichtsklitterung.

Ich denke, dass NBM als ein beispielhaftes Dokument *philosophischen* Scheiterns verstanden werden muss, und zwar im Sinne einer Philosophie, die sich ihrem Grundverständnis nach als kritisches Gegengewicht zur offiziellen Politik und der ihr inhärenten Ideologie versteht. Dabei sehe ich bereits in Nishidas Intention, der Stereotype der japanischen Kriegsideologie („Osten“ gegen „Westen“ / „japanischer Geist“ gegen „westliche Logik“ etc.), wie sie etwa in *Kokutai no hongî* ausformuliert sind, und ihrer in knappen Schlagworten verbalisierten Propaganda („Die Welt unter einem – japanischen – Dach“, der „ununterbrochenen Thronfolge des Kaisergeschlechts“, des *Kokutai*, d.h. japanischen Volkskörpers, des „Aufbaus Ostasiens“ (*tôa kensetsu* 東亜建設), des „Familienstaats“ (*kazoku kokka* 家族国家), des Mythos um das Kaiserhaus und des „öffentlichen, d.h. dem Kaiser (Tennô) zugehörigen Ortes“ (*ôyake no basho* 公の場所)) eine *philosophische*, d.h. durch einen „begrifflichen Inhalt“ (*gainenteki naiyô* 概念的内容)⁸⁴⁶ ausgewiesene Grundlage geben zu wollen, einen Ausdruck seines philosophischen Versagens. Die Diskussion von NBM als ein für Nishidas spätes Denken paradigmatisches, nicht in Zusammenarbeit mit der Regierung entstandenes Dokument, möchte dabei allein Nishidas Denken reflektieren und verzichtet bewusst auf eine allgemeine Darstellung der bekannteren, den kulturellen Diskurs der Kriegszeit reflektierender Texte. Nicht thematisiert werden hier zum Einen das Symposium zum „weltgeschichtlichen Standpunkt und Japan“ (*Sekai shiteki tachiba to nihon* 世界史的立場と日本) (1941 und 1942), ein Harootunian/Najita zufolge „thinly disguised justification, written in the language of

⁸⁴² Elberfeld (1999), S. 237.

⁸⁴³ Siehe den Brief vom 24.03.1945 an Suzuki: „Ich glaube, das japanische Volk (*nihon kokumin* 日本国民) ist ein hervorragendes Volk (*yûi na kokumin* 優秀な国民). Nur seine Führer sind schlecht.“ NKZ XIX (1966), S. 402.

⁸⁴⁴ Elberfeld (1999), S. 234.

⁸⁴⁵ Siehe den Brief vom 15.03.1944 an Watsuji, NKZ XIX (1966), S. 296. Ich komme darauf in V.3. zurück.

⁸⁴⁶ NKZ IX, S. 48.

Hegelian metaphysics, for Japanese aggression and continuing imperialism“⁸⁴⁷, an deren Ausformulierung sich die Nishida-Schüler Kôyama Iwao 高山岩男 (1905-1993), Kôsaka Masaaki, sowie Nishitani Keiji 西谷啓治 (1900-1990) beteiligten. Zum Anderen verzichtet die Darstellung hier auch auf das Symposium „Die Überwindung der Moderne“ (*Kindai no chôkoku* 近代の超克), wenngleich der Titel dieses Symposiums programmatisch für die von allen Vertretern der Kyoto Schule entwickelte philosophische Position und ihr Umfeld stehen dürfte. Im Jahr 1942 hat die Literaturzeitschrift *Bungakkai* 文学界 („Literarische Welt“) unter anderem Kobayashi Hideo 小林秀雄 (1902-1983), den bekannten Literaten und Literaturkritiker der *Nihon* (oder *Nippon*) *Roman-ha* 日本浪漫派 („Romantische Schule Japans“), die Schriftsteller und Literaturkritiker Kamei Katsuichirô 亀井勝一郎 (1907-1966) und Hayashi Fusao 林房雄 (1903-1975) und wieder den Nishida-Schüler Nishitani Keiji zur Diskussion zur Bestimmung von Japans Rolle im herrschenden Geschichtsdiskurs geladen. Nicht allein, weil die einschlägigen Arbeiten etwa Hiromatsu Wataru 広松渉 (1979), H.D. Harootunians (1989) oder Christian Uhls (2003)⁸⁴⁸ diese Symposien bereits eingehend analysiert haben, sondern auch, weil Nishida an diesen nicht persönlich teilnahm, übergehe ich diese berühmt-berüchtigte Debatte. Gleichzeitig wage ich zu behaupten, dass die wichtigsten der in der Überwindung der Moderne-Debatte und des „Weltgeschichtlichkeits-Diskurses“ vorgestellten Thesen wie etwa die Idee der „moralischen Energie“, die Nishida in Rückgriff auf Ranke erstmalig in den Kulturdiskurs einführt, ohne seine Vorarbeit in NBM nicht denkbar gewesen wären. Toshiaki Kobayashi sieht das ähnlich. In der Diskussion des Terminus „Kampf“ (*tôsô* 闘争), den Nishida zur Hälfte von NBM recht unvermittelt einführt, bemerkt Kobayashi:

Für Nishida bestand der „Kampf“ nicht nur im Kampf mit der Waffe. Der Kampf war ein notwendiges Ergebnis der Bewegung der absolut widersprüchlichen Selbstidentität, welche die ganze Kultur und den gesamten Geist erfordert. Etwas provokativer formuliert, war er ein „Krieg der totalen Mobilmachung“ im wortwörtlichen Sinne. Dies wird bei den Schülern Nishidas noch deutlicher, aber der Keim ist bereits in Nishidas Philosophie angelegt.⁸⁴⁹

Diesen „Keim“ möchte das vorliegende Kapitel darlegen.⁸⁵⁰

⁸⁴⁷ Harootunian/Najita (1988), S. 238-239.

⁸⁴⁸ Zu Harootunian siehe „Visible Discourses/Invisible Ideologies“, in Miyoshi/Harootunian (Hg.) (1989), S. 63-92.

⁸⁴⁹ Kobayashi 2002, S. 116.

⁸⁵⁰ Eine längere editorische Randbemerkung: Die am 30. März 1940 von Iwanami veröffentlichte Monographie NBM beruht auf drei an der Kaiserlichen Universität Kyoto jeweils am 25. April, 02. Mai und 09. Mai 1938 gehaltenen je einstündigen Vorträgen, die unter dem Titel *Getsuyôkôgi* 月曜講義 („Montagsvorlesungen“) in einer Art „Ringvorlesung“ organisiert wurde. Die drei Vorlesungen wurden sukzessive im Mai 1938 bereits in der *Zeitung der Kaiserlichen Universität Kyoto* (*Kyoto teikoku daigaku shinbun* 京都帝国大学新聞) abgedruckt. Unter dem Titel *Das Problem der japanischen Kultur* (*Nihon bunka no mondai* 日本文化の問題) wurden die Vorlesungen erstmalig am 30. November 1938 in der 4. Ausgabe der *Buchreihe der Studentenabteilung der Kaiserlichen Universität Kyoto* (*Kyôdai seika sôsho* 京大学生課叢書) und nach dem Krieg, am 15. Januar 1949, nahezu identisch in der *Schriftenreihe der Studentenabteilung der* (nun nicht mehr *Kaiserlichen*) *Universität Kyoto* (*Kyoto daigaku gakuseibu sôsho* 京都大学学生部叢書) veröffentlicht. Der von Iwanami veröffentlichten Ausgabe der Montagsvorlesungen von NBM 1938 ist noch der am 9. Oktober 1937 im Hibiya-Park in Tôkyô im Rahmen des Öffentlichen Philosophischen Vorlesungskreises des „Komitees zur Förderung der Wissenschaften Japans“ (*Nihon shôgaku iinkai* 日本諸学委員会) des Monbushô gehaltene Vortrag *Die Wissenschaftliche Methode* (*Gakumonteki hōhō* 学問的方法) hinzugefügt, da er sich thematisch an NBM anschließen lässt. Auch er wurde bereits am 31. Mai 1938 in den *Schriftenreihe Pädagogik* (*Kyôgaku*

2.1. Der diskursive Ort von *Das Problem der japanischen Kultur*

Schon nach wenigen einleitenden Zeilen, in denen Nishida erklärt, bei NBM handele es sich um die Thematisierung der Frage östlicher und westlicher Kultur (*tôyô bunka/seiyô bunka* 東洋文化/西洋文化) sowie des „wissenschaftlichen Geistes“ (*gakumonteki seishin* 学問的精神), wird deutlich, dass mit NBM ein *Selbstbehauptungsdiskurs* initiiert wird: die Frage nach der eigenen Einschätzung der Rolle Japans in der Welt und der Weltgeschichte und danach, welchen „Beitrag“ (*kôken* 貢献) Japan leisten kann. Nishida bezieht sich dabei an keiner Stelle des gesamten Textes auf eine konkrete, realpolitische oder gar tagespolitische Situation des bereits mit China geführten Krieges oder auf innenpolitische Tatsachen. Gleichwohl kann NBM nicht ohne den konkreten historischen Hintergrund verstanden werden, wozu auch die Vorbereitung der Proklamation der „Großostasiatischen Wohlstandssphäre“ (*daitôa kyôeiken* 大東亜共栄圏) im August 1940 gehört, die bereits als „Aufbau Ostasiens“ (*tôa kensetsu* 東亜建設) von Nishida ab 1938 in seine philosophische Terminologie integriert wird. Ebenso deutet die Proklamation des *Hakkô Ichiu*, der „Welt unter einem Dach“ auf den programmatisch imperialistischen Gestus der japanischen Regierung unter Konoe Fumimaro – ein ehemaliger Student und Freund Nishidas – hin. Konoe führte diesen aus dem shintôistischen Gründungsmythos stammenden Begriff erstmalig in einer Rede vom 08. Januar 1940 in den offiziellen Diskurs ein.⁸⁵¹ Auch dieses Schlagwort wird von Nishida in NBM verwendet. Doch um die Entwicklung der einzelnen von Nishida aufgenommenen Begriffe der Kriegspropaganda bzw. der „geistigen Mobilmachung“ (*seishin yokusan* 精神翼賛) zu verstehen, ist es hier wie bei anderen Texten ratsam, Nishidas *Intention* von seiner *Explikation* zu trennen, um sie in ihrer jeweiligen Symptomatik zu untersuchen und schließlich wieder in Relation zu bringen. Diese Unterscheidung wird im Laufe des folgenden Kapitels zur Sprache kommen. Zunächst möchte ich von NBM Teil 1-4, danach den berühmt-berüchtigten Teil 5 und

sôsho 教学叢書) des Monbushô publiziert. Nishida, den eine langjährige Freundschaft mit dem Moralphilosophen Yamamoto Ryôkichi 山本良吉 (1871-1942) verband, schrieb an diesen im Dezember 1937 über das Programm des Monbushô: „Das Monbushô will die Einheit des Denkens unter der Vorgabe einer Geisteskultur-Forschung als kategorischer Imperativ ausloten [...] Ich wollte nicht darüber sprechen, wie man den *Kokutai* interpretieren kann, sondern nur sagen, dass der japanische Geist logisch verstanden werden muss.“ NKZ XVIII (1966), S. 630. Bei Erscheinen Ende März 1940 verkaufte NBM auf Anhieb 40 000 Exemplare. Siehe Yusa (1991), S. 293. Kurz vor der Veröffentlichung der Monographie NBM wurde die Universität Kyoto im Februar 1940 durch den Vorfall um Tsuda Sokichi 津田左右吉 (1873-1961) erschüttert. Tsuda hatte in seinen *Untersuchungen über das Kojiki und das Nihon Shoki* (*Kojiki oyobi nihon shoki no kenkyû* 古事記及び日本書紀の研究), den shintôistischen Gründungsmythen des japanischen Staates, eine zu liberale, d.h. rationalistische Interpretation des Kaiserhauses gewagt. Die *Untersuchungen* wurden daraufhin verboten. Iwanami Shigeo, Tsudas und Nishidas Verleger, wurde zudem angeklagt. Auch Nishida war darüber nicht erfreut: „Ich bedaure die Sache mit Tsuda sehr [...] Dieses Mal hätte selbst niemand von der versammelten Juristerei gedacht, dass durch das Presserecht gerichtlich [gegen jemanden] vorgegangen werden kann [...]“ NKZ XIX (1966), S. 107. Inzwischen gibt es Bemühungen, NBM ins Deutsche zu übersetzen (vgl. Fujita Masakatsu, Nachwort zu NBM, NKZ IX, S. 602). Bislang (2010) gibt es weder eine vollständige deutsche noch eine englische Übersetzung. Selbst die Übersetzung von einigen Abschnitten aus NBM als *The Problem of Japanese Culture* von Masao Abe in Tsunoda et al (Hg.) (1958), S. 350-364, ist in der Neuauflage von 2006 weggelassen worden. Einzig Pierre Lavelle hat eine vollständige Übersetzung in französischer Sprache angefertigt: P. Lavelle, *La Culture Japonaise En Question*. Publications Orientalistes de France, Paris (1991).

⁸⁵¹ Siehe dazu wie zu einer intensiven Auseinandersetzung mit den ideologischen Hintergründen des Begriffs Walter Edwards, „Forging Tradition for a Holy War – The Hakkô Ichiu Tower in Miyazaki and Japanese Wartime Ideology“, in *Journal of Japanese Studies*, Vol. 29, No. 2, University of Washington, Seattle (2003), S. 289-324.

abschließend Teil 6-8 am Text entlang interpretieren, was ohne den einen oder anderen Eingriff nicht möglich ist. Entlang dieses Weges dürfte sich auch das Verhältnis von Intention und Explikation verdeutlichen, das ich in V.2.3. gesondert analysiere.

Am Anfang von NBM verkündet Nishida: „Wie das Gedicht [von Motoori Norinaga] von der duftenden Kirschblüte in der Morgensonne sagt, hat der japanische Geist, der uns ursprünglich (*yûrai* 由来) nährt, diese klare und offene Unvoreingenommenheit (*kômei seidai* 公明正大). Der wissenschaftliche Geist soll auf dem Fundament dieser Unvoreingenommenheit erbaut werden.“⁸⁵² Was bedeutet diese Einbettung des „japanischen Geistes“ in einem klar nationalistisch konnotierten Bild in den Rahmen der „Wissenschaft“? Zunächst klingt es befremdend, dass eine angeblich „unwissenschaftliche“ Tradition nun ausgerechnet zur Grundlage der Wissenschaft werden solle, aber genau darum geht es Nishida. Er ist bereits auf den ersten Seiten von NBM sehr deutlich in dieser Programmatik: in der Wissenschaft ginge es Nishida zufolge darum, auf die „Dinge, wie sie von sich aus sind“ (*mono sono mono* 物そのもの) zu gehen. Dies gelinge allerdings nur Japan, da Japan allein – aufgrund seiner historischen Erfahrung – das Privileg besitze, sowohl den Osten als auch den Westen „absorbiert“ (*shôka shi* 消化し) zu haben und so das Vorrecht genieße, als Gestalter der östlichen Kultur aufzutreten. Nishida schreibt allein dem japanischen Geist die Fähigkeit zu, einen „wahrhaft“ wissenschaftlichen Charakter zu haben, da es ihm „um die Dinge selbst“ gehe:

Auf dem Grunde der chinesischen und der indischen Kultur gab es Hervorragendes. Jedoch, da es ihnen an einem Geist, der auf die Wahrheit der Dinge geht, mangelte (*shinjitsu ni iku to iu seishin ni toboshikatta* 真実に行くという精神に乏しかった), erstarrten und verhärteten sie sich. Allein unser Volk hat, während es im Osten die Einflüsse von vielerlei Kulturen aufnahm, die westliche Kultur absorbiert und wird so für den Neugestalter der östlichen Kultur gehalten. Das liegt hauptsächlich daran, dass der japanische Geist [sich] an nichts festhält und zu den Dingen, wie sie von sich aus sind, geht.⁸⁵³

Bereits in der Hervorhebung der „Unvoreingenommenheit“ des japanischen Geistes zeigt sich ein essentialisierendes und die Idee „Japan“ verherrlichendes Element. Lavelle sieht an dieser Stelle in der Verwendung der grammatischen Vergangenheitsform des Japanischen, der nur für die Beschreibung der chinesischen und der indischen Kultur reserviert ist, bereits eine Symptomatik am Werk, die auf das „Vergangene“ der Größe chinesischer und indischer Kultur hinweist und Japan als „neue“ Größe markiert.⁸⁵⁴ Ich möchte später noch genauer auf Nishidas Vorstellungen von „China“ und „Indien“ eingehen, wichtig ist aber, sie als negativen Kontrast zu Japan zu begreifen, was allerdings zu dieser Zeit kein Nishida-spezifisches Phänomen ist. Mit dem obigen Zitat behauptet Nishida die angeblich „synthetisierende“ Fähigkeit Japans, Japans Besonderheit der gelungenen Vereinigung von „Osten“ und „Westen“, ja,

⁸⁵² NKZ IX, S.5. Lavelle weist darauf hin, dass dieses shintôistische Bild unvereinbar ist mit den später geäußerten buddhistischen Überzeugungen Nishidas. Siehe Lavelle (1994), S. 151.

⁸⁵³ NKZ IX, S. 6.

⁸⁵⁴ Lavelle (1994), S. 157.

als *eigentliche* Welt oder *Welt in einem ausgezeichneten Sinn*. Dieses Motiv wird von ihm immer wieder aufgegriffen.⁸⁵⁵

Daraufhin findet in NBM eine plötzliche thematische Wende statt: anstatt sich mit der Kultur Japans genauer auseinanderzusetzen, unternimmt Nishida eine „biologistische Wende“ in seiner Wissenschaftsbetrachtung. Die „Lehre“ müsse eine Lehre des Kreislaufs von Tod und Wiedergeburt, eine Lehre des „Lebens“ sein. Der Begriff des „Lebens“ (*seimei* 生命) wird hier nicht mehr in seiner Bergsonitischen Variante als das eng mit dem Bewusstsein zusammenhängender *élan vital* gedacht, sondern im Darwinschen Sinne „nackten Lebens“ als Modus menschlichen Seins, als „Über-leben“. Trotz seiner vorangeschickten Behauptung „die menschliche Realität ist sozialgeschichtlich“⁸⁵⁶, kann in seinen nun folgenden, Anleihen bei biologischer Terminologie machenden Ausführungen keine Rede mehr von der *sozialgeschichtlichen* Dimension der menschlichen Realität sein. Um sich dem Thema der Wissenschaft, um die es ihm qua Selbstaussage letztlich geht, quasi-systematisch zu nähern, wählt er die „vergleichende Methode“ der Biologie als methodischen Zugang. „Gemeinsamkeiten“ und „Unterschiede“ aus den biologischen Homologien, der Strukturähnlichkeit bei äußerlicher Verschiedenheit, kämen dabei auch dem Kulturvergleich Japans mit anderen Kulturen zugute. Die korrekte Einordnung eines bestimmten Phänomens sei dabei ausschlaggebend. Dabei genügten Spezifikationen nicht, die letztlich auf einer „äußerlichen Methode“ (*gaimentekina hōhō* 外面的な方法) beruhten, und so den Fehler machten, den Wal für einen Fisch zu halten – während trotz unterschiedlicher Halslänge Wal und Giraffe beide der Gruppe der Säugetiere angehörten.⁸⁵⁷ Dabei könne man die Struktur des Körperbaus von Säugetieren nicht von ihrer Funktion, von den formalen Kriterien trennen – Physiologie und Morphologie müssten miteinander verbunden werden. Nishida versucht hier, sich über den Umweg biologischer Betrachtungen seinem Thema der Kulturformen – d.h. ihrer Ähnlichkeit und Unterschiede zu nähern. Hier suggeriert die biologische Terminologie rhetorisch, aber auch inhaltlich, dass es sich auch bei Kulturen um „natürliche“ Gebilde handelt, zumal Nishida Kultur und Natur an keiner Stelle kontrastiert oder begrifflich bestimmt. Zweck ist die Naturalisierung von Kultur mittels Analogiebildung: so wie in der Natur Homologien herrschten, gäbe es auch in der Kultur Homologien. Nishida versucht hier, mit Hilfe von Goethes Begriff der Urpflanze, eine „Urkultur“ zu hypostasieren. Dabei käme es darauf an, trotz aller Gemeinsamkeiten – der offensichtlichsten: dass wir der Gattung „Homo Sapiens“ angehörten – die Unterschiede nicht aus den Augen zu verlieren. Als sei der Übergang hier völlig problemlos, stellt er den trotz oberflächlicher Gemeinsamkeiten deutlichen Unterschied des *Kegon*-buddhistischen *jiji muge* 時事無礙 – des ontologischen Prinzips gegenseitiger, ungehinderter Durchdringung, bei der alle Erscheinungen, durch die höchste Dharmawelt repräsentiert, nicht nur identisch mit der Leere, sondern auch identisch mit allen anderen Erscheinungen seien – und Hegels Dialektik als Beispiel vor.⁸⁵⁸ Hier scheint sich für Nishida kein Problem zu ergeben;

⁸⁵⁵ Siehe NKZ IX, S. 50: „Die japanische Geschichte ist der Mikrokosmos der Weltgeschichte (ein Zitat Hara Katsurōs)“, auch NKZ IX S. 59 „[...] ich denke, dass in Japan in den Japanern selbst eine eigentümliche Seh- und Denkweise herrscht, die trotz der Aufnahme chinesischer und indischer Kultur, ‚den Japaner selbst‘ konstituiert hat.“

⁸⁵⁶ NKZ IX, S. 6.

⁸⁵⁷ NKZ IX, S. 7.

⁸⁵⁸ NKZ IX, S. 8. Zur Erklärung siehe Ishida (1997), S. 427. Es taucht Ishida zufolge erstmalig im Werk *Hasshūkōyō* 八宗綱要 des Tōdaiji-Mönches Gyōnen 凝然 (1240-1321) in der Kamakura-Zeit im Jahr

naiv werden biologische Homologien von Wal und Giraffe mit buddhistischen Lehren und Hegelscher Logik zusammengebracht.

Um wieder zu seinen Kulturreflexionen aufzuschließen, stellt Nishida die Frage, ob es – wie Goethe angenommen habe – eine ursprüngliche Lebensform und so auch (!) eine ursprüngliche Kulturform, einen kulturellen „Archetyp“, eine „Urform“ (*bunka genkei* 文化原形) gebe.⁸⁵⁹ Die direkte Identifikation von Natur und Kultur nimmt Nishida expressis verbis vor: „Wie beim Beispiel mit den Säugetieren gezeigt, gibt es, soweit es eine menschliche Kultur (*ningen no bunka* 人間の文化) gibt, eine Urform. Die einzelnen Kulturen können innerhalb dieser Urform verstanden und verglichen werden.“⁸⁶⁰

Soweit zu Nishidas Preliminarien in NBM. Hiernach beginnt seine polemische Absetzbewegung gegen die „einseitige“, Behauptung, dass die intellektuell-logische, „westliche Kultur“ mit ihrem Anfang in der hellenischen Antike dieses kulturelle „Urbild“ sei: „Aber sie (*karera* 彼等) (sic) denken, dass es nur *eine* kulturelle Urform gibt.“⁸⁶¹ Diese sei durch Jahrtausende währende Konflikte und Reibungen entstanden: die westliche Kultur. Seine Problemstellung besteht in der Auffassung, dass die östliche oder orientalische Kultur von „ihnen“ (den „westlichen“ Menschen) nur als „unterentwickelte Stufe ihrer eigenen Kulturform“⁸⁶² wahrgenommen werde. Sogar ein herausragender Denker wie Hegel habe geglaubt, dass die Kultur des Ostens niemals die Kultur des Westens erreichen könne. Anzunehmen ist, dass Nishidas Polemik sich in erster Linie gegen die angeblichen Vertreter eines solchen, „eurozentristischen“ Weltbildes richtet. Nishida bringt sich nun *politisch* in Stellung, indem er sich gegen die westliche Kultur stellt *und sich selbst ausdrücklich mit der östlichen Kultur identifiziert*. Das war in seinen bisherigen Werken kein Thema: selbst im Werk *Vom Wirkenden zum Sehenden* (1927), in dessen Vorwort die „östliche Kultur“ begrifflich in Differenzierungsabsicht zum negativ empfundenen „Westen“ aufgegriffen wird, bezieht er sich noch emphatisch positiv auf „westliche“ Denker wie Husserl und Hegel. Ungeachtet der Polemik gegen das eurozentristische Weltbild, will Nishida nicht etwa der Vorstellung entgegenwirken, es gäbe überhaupt eine Urform und somit einen „wesenhaften“ Gehalt in der Kultur: vielmehr geht es ihm darum, dieses Urbild in der *östlichen Kultur* ausfindig zu machen: „Unnötig zu sagen, dass es die Besonderheit der östlichen Kultur ist, konsistent/aus einem Guss (*ikken shita* 一貫した) zu sein.“⁸⁶³ Damit habe die östliche Kultur der westlichen bereits eine Sache voraus: Homogenität und Identität. Die europäische Kultur habe sich erst aus „Konflikten“ und „Reibungen“ ergeben, sei keine „reine“, ursprünglich identische Kultur. Konsequenterweise fordert Nishida im „Hintergrund der östlichen Kultur“ eine spezifisch östliche Theorie (*tôyôteki riron* 東洋的理論), „die auf die Wahrheit der Dinge gehe“⁸⁶⁴.

Hier findet ein zweites thematisches Umschwenken statt: verlagert wird die Diskussion auf die angebliche Tatsache, dass in dieser geschichtlichen Situation (1940) die Welt

1268 auf, einer 2-bändigen Einführung in die Geschichte und Theorien der „acht Schulen“ (die sechs Nara-Schulen sowie *Jôdo-* und *Jôdo shin shû*). Ebd.

⁸⁵⁹ Ebd.

⁸⁶⁰ Ebd.

⁸⁶¹ NKZ IX, S. 9.

⁸⁶² Ebd.

⁸⁶³ NKZ IX, S. 9.

⁸⁶⁴ NKZ IX, S. 9.

„konkret“ werde. Ausgehend von stark verkürzenden Geschichtsreflektionen,⁸⁶⁵ behauptet Nishida in Anlehnung an Ranke, der ihm in Fragen der Geschichte seit dem gleichnamigen Aufsatz von 1931 Stichwortgeber ist, früher habe das antike Rom die Welt mit Waffengewalt vereinigt, heute vereinige England die Welt durch den freien Handel – und es gäbe kein Land, das isoliert außerhalb des Weltgeschehens stehe. Ohne Frage spielt Nishida auf den Krieg an, der zwar noch nicht das Ausmaß eines Weltkrieges erreicht hat, aber mit seinen europäischen und asiatischen Schauplätzen die Involviertheit verschiedenster Nationen in dieser einen „Weltbildung“ (*sekai keisei* 世界形成) antizipiere. Vor diesem theoretischen Rahmen wendet Nishida seine Philosophie der Dichotomien auf sein Konstrukt von „Welt“ und „Weltlichkeit“ an. „Früher“, so Nishida, sei die Welt „horizontal“ (*yoko ni narande iru* 横に並んでいる) und „räumlich“ gewesen, „heute“ werde sie „vertikal“ (*tate no sekai* 縦の世界) und „zeitlich“. Und weiter: „Die bisherige Welt war abstrakt, aber heute ist die Welt konkret.“⁸⁶⁶ Daraus spricht deutlich Nishidas Einschätzung der auf der Kippe zum Weltkrieg stehenden Situation als positiv. Darüber hinaus seien auch die (ultra)nationalistischen Agenden der einzelnen Völker schließlich eine positiv zu wertende, weil gegen den Kosmopolitismus gerichtete Angelegenheit:

Die Rückkehr zu einem völkischen Nationalismus (*minzokushugi* 民族主義), der gegen den kosmopolitischen Globalismus (*sekaishugi* 世界主義) einzelner Länder der heutigen Welt gerichtet ist, ist der Grund, weshalb die Welt konkret wird, [...] ist der Grund, weshalb aus der horizontalen eine vertikale Welt wird.⁸⁶⁷

Nishida ist dem Kosmopolitismus gegenüber zutiefst skeptisch, es sei denn in einer „nationalistischen Wendung“, wie auch die folgende Formulierung aus *Das Problem der Entwicklung der Art* (*Shu no seisei hatten no mondai* 種の生成発展の問題) (1937) zeigt: „Deshalb erachte ich das Heute, das man am nationalistischsten findet, als die kosmopolitischste (*sekaishugiteki* 世界主義的) Zeit. Nie war die Welt so wirklich wie heute. Weil die Welt heute wirklich ist, muss jedes Land nationalistisch werden.“⁸⁶⁸ Bemerkenswert ist diese Aussage, weil sie nicht nur eine Koexistenz von Nationalismus und Kosmopolitismus, sondern einen *spezifisch japanischen* (nationalistischen) Kosmopolitismus hypostasiert. Im Japan der 1920er Jahre war die Wahrnehmung Japans als im besonderen Sinne „kosmopolitisch“ vorherrschend, wie Harootunian/Najita zeigen.⁸⁶⁹ Der offizielle Diskurs, der sich den kulturellen Einfluss des „Westens“ und des „Ostens“ gleichermassen stolz auf die Fahnen schrieb, wurde im Laufe der 30er Jahre zunehmend zur Frage, welchen eigenen Beitrag, welche „nationale Essenz“ Japan damit aufweise. Die Antwort lautete: durch „alle“ Weltkulturen geprägt und somit in besonderer Weise befähigt zu sein, den „Mikrokosmos“ der Welt zu repräsentieren. In Richtung eines solchen Verständnisses des Kosmopolitismus spitzte sich der Diskurs zu und wurde nationalistisch umgewertet. Nishida übernimmt dieses Verständnis des Kosmopolitismus distanzlos. Ein nicht unwichtiger Nebeneffekt dieser Umwertung war die Aufweichung des ursprünglich anti-nationalistischen Impetus des

⁸⁶⁵ „In der sich aus Meeren und Gebirgen herausdifferenzierenden östlichen Kultur gab es keine gegenseitigen Negierungen wie in der westlichen Kultur.“ Ebd.

⁸⁶⁶ NKZ IX, S. 10.

⁸⁶⁷ Ebd.

⁸⁶⁸ NKZ VIII, S. 198.

⁸⁶⁹ Harootunian/Najita (1988), S. 208 ff.

Kosmopolitismus-Begriffs im bürgerlichen Sinne eines „Weltbürgertums“. Im Grunde legte die japanische Debatte die „weltbürgerliche“ Konnotation des Begriffs ab und ließ lediglich das Residuum des „Bürgerlichen“ zurück, allerdings in der Form eines durchweg konservativen Elitarismus. Der Kosmopolitismus wurde zum Kulturalismus. Harootunian und Najita bemerken zur Evolution des Kosmopolitismus-Begriffs in der japanischen Intellektuellendebatte in den 20er und 30er Jahren:

Whereas an earlier [1920s, EL] cosmopolitanism promoted the ideal of cultural diversity and equivalence based on the principle of a common humanity, which served also to restrain excessive claims to exceptionalism, the new culturalism of the 1930s proposed that Japan was appointed to lead the world to a higher level of cultural synthesis that surpassed Western modernism itself.⁸⁷⁰

Wenn Nishida positiv vom Kosmopolitismus spricht, ist entsprechend ein solches Bild gemeint, wie ich später noch in meiner Auseinandersetzung mit dem Argument, Nishida vertrete einen „weltoffenen“ Kosmopolitismus, darlegen werde.

In der Hauptsache geht es Nishida hier zunächst um die Behauptung, dass japanische Kultur, die er unter der Hand mit der „östlichen Kultur“ konfundiert, wie das folgende Zitat zeigt, eine eigene „Seh- und Denkweise“ (*mikata kangaekata* 見方考え方) habe, der klassische Topos des Kulturessentialismus und des späteren Nihonjinron 日本人論 („Theorien über die Einzigartigkeit der Japaner“)⁸⁷¹: „Gibt es auf dem Boden der östlichen Kultur keine Logik? [...] Gibt es, wie viele Leute behaupten, nur das ‚Gefühl‘ (*jō* 情)? Ich glaube auch, man kann nicht leugnen, dass die japanische Kultur eine Kultur des Gefühls ist.“⁸⁷² Die „eigene Seh- und Denkweise“ ist das Leitmotiv seiner Begründung auch einer spezifisch östlichen Logik, die er von der „westlichen Logik“ zu unterscheiden können glaubt: gleichzeitig gehört es zu Nishidas großer Absetzbewegung gegen die angeblichen Tendenzen, der japanischen Logik ein „irrationales“, rein auf das „Gefühl“ ausgerichtetes Spezifikum angedeihen zu lassen, sie auf ein wissenschaftlich-objektives Fundament zu stellen zu wollen. Die zweierlei Abgrenzungsversuche – zum Einen gegen das Vorurteil der „östlichen Logik“ als „gefühlsmäßig“, zum Anderen gegen die „dinghafte Logik“ des Westens – werden nicht durchgehalten. Nishida lässt sich letztlich auf die Zuschreibung intuitiv-irrationalistischer Spezifika ausschließlich auf die „östliche Logik“ ein.

Zur Begründung, dass nicht „alle“ Logik aus der klassischen europäischen Antike bei den Griechen stammt, greift Nishida auch auf die kunstgeschichtlichen Betrachtungen Alois Riegls zurück, die er allerdings, wie bereits eine oberflächliche Kenntnis Riegls zeigt, stark verzerrt. Nishida versucht mit Riegl zu beweisen, dass die Kunst der spätrömischen Antike sich kunstgeschichtlich *nicht* aus der klassischen Antike entwickelt habe, um damit gemäß des Selbstbehauptungsdiskurses den Beweis anzutreten, auch die *Logik* entstamme nicht oder zumindest nicht *nur* aus der griechischen Antike. Unglücklicherweise behauptet Riegl in *Die spätrömische Kunstindustrie* gerade das Gegenteil: wie in der Einleitung dargelegt, will er gerade zeigen, dass bestimmte Ornamente aus der spätrömischen Kunst aus der antiken hellenischen Kunst stammen, sowie dass sich insgesamt von einer Entwicklung der

⁸⁷⁰ Harootunian/Najita (1988), S. 208.

⁸⁷¹ Siehe für eine kritische Behandlung dieser in den 1960er Jahren in Japan stark an Popularität gewinnenden Theorien Peter Dale, *The Myth of Japanese Uniqueness*. Dale (1986).

⁸⁷² NKZ IX, S. 10.

spätromischen Kunst aus der „classisch-antiken“ Kunst Griechenlands sprechen lasse.⁸⁷³ Die Aufrufung Riegls als Kronzeugen in der Sache „östliche Logik“ gegen „griechische Logik als Ursprung aller Logik“ funktioniert nicht – abgesehen von der Problematik des Konfundierungsversuchs der Geschichte der Kunst mit der Geschichte der Logik. Das „Gegen den Strom der westlichen Kultur-Schwimmen“ Nishidas hinkt, weil er sich dabei auf die Diskussion kultureller Spezifika einlässt. Diese Methodik verunmöglicht den an sich nicht tadelnswerten Vorstoß, die „Hegemonie“ eines bestimmten Kultureinflusses zu brechen. Die Ebene der Behauptung, die östliche Kultur sei eine des Gefühls, die westliche eine des Gegenstands oder der „Dinge“ (*mono* 物), die bereits im ersten Teil von NBM kolportiert wird, verlässt Nishida nicht⁸⁷⁴, obwohl er seiner Selbstaussage zufolge gerade den Beweis der objektiven „Wissenschaftlichkeit“ östlicher Kultur anzutreten versucht. Die rhetorische und theoretische Verquickung von Kultur, Wissenschaft, Logik und Biologie in ein einheitliches, identifizierbare Essenz des „Ostens“ ist eine ideologische Fehlbildung. Komplementär dazu muss die Zitation eines berühmten Textes des Mitô Schule-Dichters und Politikers Fujita Tôko 藤田東湖 (1806-1855), *Der Geist der Rechtschaffenheit* (*Seidaiki* 正大気), am Schluss des ersten Teils von NBM gelesen werden. Im Folgenden die Passage, aus der Nishida einen Teil zitiert (hier kursiv):

*Der Geist der Rechtschaffenheit ist wie im Himmel, so auf der Erde (im Universum) vorhanden, er ist aber nirgendwo so rein wie im Reich der Götter (Japan) (tenchi seidai ki, suizen to shite shinshû ni atsumaru 天地正大気、粹然として神洲に鍾る). Seine Vortrefflichkeit ist am hohen Berg Fuji zu sehen (hite ha fuji no take to nari 秀ては不二の岳となり). Und wie das Wasser des Ozeans jeden Teil des Reiches umflutet, durchdringt auch der Geist der Rechtschaffenheit seinen jeden Teil, so groß ist er. Seine Schönheit strahlt in der Kirschblüte mit den zehntausend Blüten (hasshite ha banda no sakura to nari 発しては万朶の桜となる), derer es keine andere auf der Welt gibt; seine Kraft ist das des hundert Mal geschlagenen Schwertes, das den Helm des Feindes durchstoßen kann.*⁸⁷⁵

Nishidas Impetus lässt sich schon im ersten Abschnitt von NBM (S. 3-12) als Legitimationsversuch des militärischen Vorstoßes Japans in Asien verstehen. Vor diesem Hintergrund – der Selbstverständigung und Legitimation der Rolle Japans auf der Welt im Allgemeinen und in Asien im Besonderen– kann man Nishidas Ausführungen, die durch den Begriff der „(absolut) widersprüchlichen Selbstidentität“ einen logisch-objektiven Charakter erhalten sollen, auch im Weiteren verstehen.

Im zweiten Abschnitt (S. 13-24) gesellt sich seinen Referenzen aus der Welt der Biologie die Physik hinzu. Der geschichtlichen Wirklichkeit (*rekishiteki genjitsu* 歴史的現実) wird allerdings die Vorrangstellung zugesprochen: „Die Welt der

⁸⁷³ A. Riegl, *Die spätromische Kunst-Industrie nach den Funden in Österreich-Ungarn im Zusammenhange mit der Gesamtentwicklung der Bildenden Künste bei den Mittelmeervölkern*, Österreichisches Archäologisches Institut (Hg.), Wien (1901), S. 4. Faksimile-Abdruck unter <http://diglit.ub.uni-heidelberg.de/diglit/riegl1901/0009> (Zugriff am 02.02.2010).

⁸⁷⁴ „Ist es so, wie die Leute sagen, dass [die östliche Kultur] nur auf dem Gefühl aufgebaut ist? Auch ich kann nicht leugnen, dass die japanische Kultur eine Kultur des Gefühls ist. Ich habe die japanische Kultur ‚rhythmisch‘ genannt. Aber weil wir auf die Wahrheit der Dinge gehen, sind wir wahrlich kreativ, und leben im wahrsten Sinne.“ NKZ IX, S. 10.

⁸⁷⁵ Fujita Tôko Zenshû, Bd. III, S. 4-5. Fujita Tôko (1933).

physikalischen Realität ist in die Welt der geschichtlichen Realität eingefasst.⁸⁷⁶ Nishida behauptet dabei eine objektive geschichtliche Realität, die in ihrem Anspruch auf Objektivität den „exakten Wissenschaften“ in nichts nachsteht. Das logische Prinzip der geschichtlichen Wirklichkeit sei dabei die „widersprüchliche Selbstidentität“.⁸⁷⁷ Dieses „Weltprinzip“ sei auch der Modus, in dem Zeit und Raum als feste physikalische Größen existierten. Erstmals führt Nishida die „Grunddialektik“ von Einem (*ichi* 一) und Vielem (*ta* 多) ein, an der sich das Prinzip der widersprüchlichen Selbstidentität orientiert. Nishida ordnet dem „Einen“ wie dem „Vielen“ dabei eine genau bestimmte dichotomische Begriffssammlung zu: unter das „Eine“ fallen der Raum, das Subjekt, der Körper, das Totale, die Welt, und unter das Viele fallen die Zeit, die Umwelt (im Gegensatz zum Subjekt *nicht das Objekt!*), die (tierische bzw. pflanzliche) Zelle, das Einzelne/Individuelle (*kobutsu* 個物) und die „Art“ (*shu* 種) (dazu später). Diese dichotomischen Zuschreibungen (Subjekt-Umwelt/Totales und Einzelnes etc.) bilden als widersprüchlich-selbstidentische Einheit Nishida zufolge die Selbstgestaltung der geschichtlichen Welt oder ihren „Ausdrucksakt“ (*hyôgen sayô* 表現作用). So sagt auch Lavelle: „For Nishida, the metaphysical foundation of politics is ‚the self-identity of absolute contradictions‘ [...]: one and multiple, whole and individual, future and past, etc. This unity constitutes the ‚historical world‘.“⁸⁷⁸ Wie Nishida allerdings zu diesen Zuschreibungen kommt, ist alles andere als ersichtlich und muss unbegründet hingenommen werden. Warum ausgerechnet die Zeit als „Vieles“ und der Raum als „Eines“ hypostasiert werden, ist alles andere als „logisch“. Abgesehen von den willkürlichen dichotomischen Zuschreibungen ist die logische Grundlage der geschichtlichen Welt, die „(absolut) widersprüchliche Selbstidentität“ ebenfalls ein sehr unklarer, weil vollkommen leerer und unbestimmter Begriff. Will Nishida damit mehr als eine Harmonie von Gegensätzen konstatieren, mehr als eine Art „ausgleichendes Prinzip“ behaupten, das die Geschichte strukturiere, muss er zeigen, inwiefern der Widerspruch sich durchhält und zum „treibenden Motor“ einer Bewegung wird. Da Nishida aber die sachliche Ebene begrifflich und ihrem Gehalt nach durchgehend ausklammert, bleibt unbestimmt, wie Geschichte real in Erscheinung tritt. Es gibt in Nishidas Welt nur Begriffe wie den der (absolut) widersprüchlichen Selbstidentität, der durch die repetitiven Abfolgen zu Floskeln verkommen, die man ebenso gut weglassen kann, ohne die Bedeutung zu verändern. Hier sollen einige Belegstellen genügen:

Die Welt der widersprüchlichen Selbstidentität von Zeit und Raum ist die Welt der widersprüchlichen Selbstidentität von Einem und Vielen [...] die gegenseitige Ergänzung von Zeit und Raum hat die Bedeutung der widersprüchlichen Selbstidentität der Welt [...], dass diese Welt sich widersprüchlich-selbstidentisch bewegt, ist ein physikalisches Gesetz [...]⁸⁷⁹

Als das einzelne Viele der absolut widersprüchlich selbstidentischen Welt sind wir freiheitlich-willentlich [...]⁸⁸⁰

Die Welt der geschichtlichen Wirklichkeit ist als Welt, die sich stets selbstwidersprüchlich fortbewegt, die Welt, in der als widersprüchliche Selbstidentität von totalem Einem und

⁸⁷⁶ NKZ IX, S. 14.

⁸⁷⁷ „Die geschichtliche Wirklichkeit ist stets widersprüchlich-selbstidentisch.“ NKZ IX, S. 20.

⁸⁷⁸ Lavelle (1994), S. 146.

⁸⁷⁹ NKZ IX, S. 16.

⁸⁸⁰ NKZ IX, S. 18.

einzelnen Vielen das Subjekt die Umwelt bildet und die Umwelt das Subjekt und vom Geschaffenen zum Schaffenden geht.⁸⁸¹

Wenn die Welt als widersprüchliche Selbstidentität von einzelnen Vielen und totalem Einem sich auf das Leben ausrichtet (*seimeiteki de aru* 生命的である), dann wird das Individuum körperlich.⁸⁸²

Rolf Elberfelds Interpretation des Begriffs der widersprüchlichen Selbstidentität, derzufolge Nishida diesen Begriff „ab den 30er Jahren“ benutzt habe, „um das dialektische Verhältnis von Identität und Differenz, Allgemeinem und Einem zum Ausdruck zu bringen“, wobei „weder die Identität bzw. das Allgemeine einen Vorrang über die Differenz bzw. das Einzelne“ habe, noch das „umgekehrte Verhältnis einen Vorrang besitze“⁸⁸³, ist im besten Falle tautologisch oder selbstaufhebend, im schlimmsten Falle vollkommen aussage- und bedeutungslos. Allerdings muss das als der springende Punkt der gesamten Identitätslogik Nishidas gewertet werden: wo keine Differenz denkbar ist, ist auch keine Bedeutung. Das zeigt sich umso drastischer dort, wo Nishida sein Mantra von der widersprüchlichen Selbstidentität abspielt, ohne eine Begriffsbestimmung vorzunehmen. Darin ist er jedoch paradoxerweise konsequent: eine Begriffsbestimmung würde das Denken von Differenz voraussetzen. Ich möchte den Begriff der Indifferenz dennoch innerhalb einer anderen Fragestellung, der von Religion und Moral, im Rahmen der Diskussion von *Hin zu einer Religionsphilosophie mit der Idee der prästabilierten Harmonie als Leitfaden* noch einmal problematisieren, weil meines Erachtens hier das Selbstgleichheits-Denken zu seiner Vollendung kommt.

Der Subsumtionszwang, der die Nishidasche Phänomenologie des Selbstbewusstseins begleitet, überträgt seinen Mechanismus konsequent auf das tentativ Geschichtliche und die kulturelle Welt. Das Heterogene kann auch hier letztlich nur unter der Kategorie eines Selbstidentischen verstanden werden; Nishidas Beteuerungen des Widerspruchs sind lediglich Konstrukte, sich noch einmal der Vereinnahmungsleistung des Selbstbewusstseins, das in genialer Abstraktionsleistung und bewusstloser Hypostase mit der „ostasiatischen Kultur“ bzw. Japan identifiziert wird, zu versichern.

Ein weiterer neuer Begriff tritt hier auf: der der Determination, der von Nishida emphatisch positiv gewertet wird: „Als *absolut* widersprüchliche Selbstidentität von Einem und Vielen ist das Seiende (*aru mono* 有るもの) als Selbstbestimmung des absoluten Einem total-einheitlich determiniert (*zentaiteki ichitekini ketteiteki denakerebanaranai* 全体的一的に決定的でなければならない).“⁸⁸⁴ Die Verwendung von „absolut“ ist zudem ein Hinweis auf die besondere Dignität des Determinationsbegriffs. Gleichzeitig versucht Nishida, diese Vorstellung von historischer Determination gegen die „einseitige“ mechanistische bzw. teleologische Weltansicht in Stellung zu bringen. Dazu führt er den Begriff der Poiesis (*poeshisu* ポイエシス) ein⁸⁸⁵, den er im weiten Sinne als „geschichtliche Handlung“ (*rekishiteki kô* 歴史的行為) versteht. Die Fähigkeit einer bestimmten Entität – eines Individuums oder

⁸⁸¹ NKZ IX, S. 32.

⁸⁸² NKZ IX, S. 33.

⁸⁸³ Elberfeld (1999a), S. 308.

⁸⁸⁴ NKZ IX, S. 17.

⁸⁸⁵ NKZ IX, S. 23. Der Poiesis-Begriff wird zwar bereits auf S. 18 verwendet, hier führt er ihn aber erstmalig systematisch ein und versucht Bedenken gegen die griechische Herkunft des Wortes zu zerstreuen: „Ich verwende zwar einen griechischen Begriff, meine aber damit [nur] das Herstellen von Dingen (*mono wo tsukuru koto* 物を作ること).“

eines Staates – bei historischer Determination (als widersprüchliche Selbstidentität von Einem und Vielen) dennoch ein schöpferisches, kreatives, „poiesis“-haftes Moment zu entwickeln, ist nur oberflächlich gesehen ein Gegensatz, wenn Nishida selbst auch nicht auf diesen eingeht, ihn vielleicht nicht bemerkt. Hegelianisch gesprochen: die bestimmte Entität ist *dazu bestimmt*, „schöpferisch-gestaltend“ zu sein. Nishidas Hauptthema – die Frage nach der Selbstgestaltung der geschichtlichen Welt und der Rolle Japans dabei – lässt sich darauf zurückblenden. Es komme Japan gerade aufgrund seiner *bestimmten historischen Bestimmung* (*gentei 限定*) und *Bestimmtheit* (*kettei 決定*) (Determination) als „Gestaltetes/Geschaffenes (*tsukurareta mono 作られたもの*) das Privileg zu, zum „Gestalter“ (*tsukuru mono 作るもの*) zu werden. Nichts anderes will seine Rede von Poiesis sowie die feststehende Formel „vom Geschaffenen zum Schaffenden“ sagen, die Elberfeld auch diesmal identitätslogisch entschärft: „Mit dieser stehenden Formel bringt Nishida den Gedanken zum Ausdruck, daß jedes Moment in einem Gestaltungszusammenhang immer zugleich Geschaffenes *und* Schaffendes ist. Alles wird gestaltet und zugleich gestaltet jedes Einzelne durch seinen Ausdruck auch das Ganze.“⁸⁸⁶ Er vergisst zu erwähnen, dass dieses mysteriöse Einzelne nichts anderes als Japan bzw. das Kaiserhaus ist, das er direkt auf die Formel „vom Geschaffenen zum Schaffenden“ anwendet:

Wenn wir die Spuren unserer Landeskultur zurückverfolgen, in der sich das verschiedenen Entwicklungen unterworfenen Kaiserhaus seit tausenden von Jahren als Zentrum durchgehalten hat, sehen wir dann nicht stets das Schaffende, das als widersprüchliche Selbstidentität von totalem Einem und einzelnen Vielen „vom Geschaffenen zum Schaffenden“ existierte?⁸⁸⁷

Zusätzlich kommt die Formel „vom Geschaffenen zum Schaffenden“ auch erst im Rahmen seiner im präzisen Sinne politischen Philosophie im Kontext des Osten-Westen-Gegensatzes auf. Nishidas ideologische Operation besteht auch hier darin, das Prinzip für real und alle Erscheinungen der Wirklichkeit zu seinem Ausdruck zu erklären. In der Formel vom Geschaffenen zum Schaffenden sieht er eine ontologische Konstante, ein „Faktum“ (*jijitsu 事実*), nach dem die Wirklichkeit sich stets „richte“. Seine methodische Anstrengung, biologische und physikalische Begrifflichkeiten in seine Geschichtsreflexion einzubinden, weist zudem auf eine naturalistische Verkürzung hin, was im Folgenden zu thematisieren ist.

2.2. Die Naturalisierung der symbolischen Ordnung – Der biologische Begriff der „Art/Spezies“ (*shu 種*) als Geschichtsparadigma

In diesem Abschnitt soll es um den Begriff der „Art“ gehen, den Nishida hier, wie bereits in seinem Aufsatz von 1937, *Das Problem der Entfaltung der Art*⁸⁸⁸, wiederholt stark in den Vordergrund rückt. Nishida hat diesen Begriff offensichtlich von Tanabe übernommen, der seit 1934 über das Problem der Vermittlung von Einzelem und

⁸⁸⁶ Elberfeld (1999a), S. 307.

⁸⁸⁷ NKZ IX, S. 48. Dazu noch einmal in V.2.2.

⁸⁸⁸ In NKZ VIII, S. 183-215.

Allgemeinem nachdachte und ihn im Art-Begriff ausfindig gemacht zu haben glaubte.⁸⁸⁹

Das Interesse Tanabes bestand zunächst in der Klärung der Spannung zwischen Individuum und Totalität (der Gesellschaft), *ohne* das Prinzip einer ausgleichenden Harmonie zu bemühen. Die einfache dualistische Gegenüberstellung von Besonderem und Allgemeinem könne, so Tanabe, „die [...] Beziehungen zwischen den Gruppen der Individuen, die sich streiten und zugleich der totalen Ordnung widerstehen können, und der spezifischen Gesellschaft, die sich durch das solchen Individuen gemeinsame spezifische Prinzip der Verbindung bildet, nicht erfassen.“⁸⁹⁰ Abgesehen vom problematischen Reflex, dieses spezifische Prinzip mit der dieses Verhältnis biologisierenden bzw. naturalisierenden „Art“ gleichzusetzen, ist das Programm Tanabes weitaus besser durchdacht als Nishidas Versuch, die „Art“ als harmonisierendes Bindeglied zwischen Individuum und Gesellschaft zu bestimmen, zumal die Möglichkeit, als Individuum „der totalen Ordnung *widerstehen* [zu] können“, an keiner Stelle von Nishida auch nur angedacht wird. Im Gegenteil erweist sich Nishidas Harmoniedenken als theoretisches Gerüst unmittelbarer Unterwerfung unter die „naturgesetzliche“ Sozialität der Art. In der Schrift über die „Entfaltung der Art“ findet sich bereits der Kern seiner in NBM wieder aufgegriffenen Vorstellung einer determinierten Wirklichkeit:

Während die Wirklichkeit bis ins Letzte determiniert ist, enthält sie in sich die Selbstverneinung, die Selbstüberwindung, und geht von Wirklichkeit zu Wirklichkeit - hier ist sie geschichtlich. Das heißt, die Art behauptet sich auf ihrem eigenen Standpunkt, und verschiedene Arten stehen sich in derselben Umwelt gegenüber und kämpfen miteinander.⁸⁹¹

Die sozialdarwinistische Komponente des „Kampfes“ wird von Nishida in NBM wieder bemüht – dazu gleich mehr. Insgesamt lässt sich festhalten, dass der Begriff der Art ursprünglich aus Tanabes Jargon stammt, wobei Nishida jedoch die logische Dimension, für die Tanabe ihn zunächst verwendet hatte, außer acht lässt und ihn mit seinem historischen „schöpferischen Determinismus“ direkt auf die menschliche-biologische Dimension, das nackte „Leben“ anwendet: „Die widersprüchlich-selbstidentische Welt ist die Welt des Lebens unzähliger Arten. Die Art“, so Nishida in NBM, „ist das Paradigma unseres Verhaltens.“⁸⁹²

⁸⁸⁹ Siehe Kobayashi (2002), S. 120. Für Tanabe blieb der Vermittlungsgedanke jedoch kein rein logisch-dialektisches oder mathematisches Problem. Er konkretisierte ihn in Bezug auf Staat und Gesellschaft und allgemeiner auf das Soziale in seiner Schrift *Die Logik der gesellschaftlichen Existenz* (*Shakai sonzai no ronri* 社会存在の論理). THZ VI, S. 51-168. Hier heißt es: „Die Logik der gesellschaftlichen Existenz, über die man heute so oft diskutiert, muss noch konkreter zur Logik der Art werden. Sowohl der Staat als auch das Volk und die Klasse befinden sich gegenüber der Totalität der Menschheit und der Individualität des Individuums alle auf der Ebene der Art, bzw. sie tragen diese Art als ihr Vermittlungselement in sich.“ THZ VI, S. 60. In seinem Hauptwerk, *Die Dialektik der Art-Logik* (*Shu no ronri no benshōhō* 種の論理の弁証法) (1947), vervollständigt Tanabe diese Naturalisierungstheorie des Sozialen. Die Anwendung biologischer Termini auf das Historisch-Soziale wurde unter den Philosophen der Meiji-Aufklärung bis weit ins 20. Jahrhundert diskutiert und blieb nicht nur Thema unter nur konservativen Denkern, sondern synthetisierte sich mit einer bestimmten Form der „nationalen Revolution“ bei rechtsradikalen Intellektuellen wie Kita Ikki 北一輝 (1883-1937) zu einem „spezifisch japanischen Sozialdarwinismus“, wie Kobayashi meint. Kobayashi (2002), S. 121.

⁸⁹⁰ THZ VI, S. 58. Tanabe kritisiert ein solches Verhältnis als „abstrakt“.

⁸⁹¹ NKZ VIII, S. 198.

⁸⁹² NKZ IX, S. 28.

Im dritten Abschnitt von NBM (S. 24-36) nimmt die Naturalisierung bestimmter sozialhistorischer Gebilde – des Staates Japan – eine neue Qualität an. Das „widersprüchlich-selbstidentische“ Verhältnis von Einem und Vielen dient nun der bewussten Vermischung bzw. Identifikation von (zell-)biologischen Überlegungen und Überlegungen zur geschichtlichen Welt. So wie Nishida zufolge die Zellen als individuelles „Vieles“ im gegenseitigen Wirken und Negieren das „Eine“, den Körper, bilden, so bilde auch die „Art“ bzw. der „(Volks-)Körper“ die geschichtliche Welt: „Wenn wir das Problem von Körper und Zelle durchdringen, stoßen wir auf das Problem von Subjekt und Umwelt.“⁸⁹³ Oder: „Wenn sich der geschichtliche Raum auf die geschichtliche Zeit verkleinert, d.h. die Welt zur auf die Art ausgerichteten Form wird, sind die Dinge nicht mehr einfach physikalisch-chemisch, sondern zellen-aktiv (*saibô sayô teki* 細胞作用的).“⁸⁹⁴ Den Zusammenhang von totalem Einem, einzelnen Vielen, Zeit, Raum, Geschichte und Art versucht Nishida folgendermaßen zu verdeutlichen:

Als widersprüchliche Selbstidentität von totalem Einem und einzelem Vielen ist das auf die Art ausgerichtete Leben (*shuteki seimei* 種的生命) der geschichtlichen Welt stets zeitlich und stets räumlich [...]⁸⁹⁵

Das „auf die Art ausgerichtete Leben der geschichtlichen Welt“ ist Nishidas Paradigma des *Modus* des Geschichtlichen. Konsequenterweise spricht er fortwährend von der „geschichtlichen Art“ (*rekishiteki shu* 歴史的種)⁸⁹⁶ und auch vom „geschichtlichen Körper“ (*rekishitekishintai* 歴史的の身体). Das Motiv des Körpers wird innerhalb des sozialdarwinistischen Motivs des Kampfes kontextualisiert: „So wie die geschichtliche Welt körperlich ist, ist die geschichtliche Welt die des Kampfes. Das Einzelne (*kobutsu* 個物) subjektiviert die Umwelt subjektivistisch, und dieses Faktum ist ein unendlicher Kampf (*mugen no tōsō* 無限の闘争), der Selbstwiderspruch. Das Leben ist im Grunde dieser Entstehung selbstwidersprüchlich. Darum enthält es den Tod in sich.“⁸⁹⁷ Wenn einzelne Individuen sich gegenüberstehen, um in den Kampf miteinander einzutreten – schließlich die Realisierung des Prinzips widersprüchlicher Identität – dürften sie sich jedoch nicht von der Art absondern, die Art negieren, denn das sei „der Tod des Einzelnen.“⁸⁹⁸ Im Gegenteil: aus der Besinnung auf die Art werde ein neuer Mensch geboren. Folgende Textstelle dürfte das Verhältnis von geschichtlicher Spezies und „Kampf“ auf den Punkt bringen:

Art und Art gehen keine direkte Verbindung ein. Zwischen ihnen gibt es stets (*izuko mademo* 何処までも) nur den Kampf. Als Art der geschichtlichen Welt gehen Art und Art produktiv-aktiv vom Geschaffenen zum Schaffenden, ja, sie werden im Kulturakt (*bunkasayōteki ni* 文化作用的に) zu einer [Art] [...] Die geschichtliche Welt als widersprüchliche Selbstidentität ist stets eine Welt, in der Art und Art sich konfrontieren und miteinander in Konflikt geraten, eine Welt des Kampfes. Dort ist ein [...] geschichtlicher Produktionsstil gleichzeitig als eine Kulturform determiniert. Der Kampf in der Geschichte ist ein Leiden für die Entwicklung zur

⁸⁹³ NKZ IX, S. 26.

⁸⁹⁴ NKZ IX, S. 31.

⁸⁹⁵ NKZ IX, S. 29.

⁸⁹⁶ NKZ IX, S. 39.

⁸⁹⁷ NKZ IX, S. 33.

⁸⁹⁸ NKZ IX, S. 29.

neuen Welt. Der Fortschritt der Geschichte ist tragisch. Dort muss ein neuer Mensch geboren werden. Aus dem Altertum wurde der Mensch des Altertums geformt, aus dem Mittelalter der Mensch des Mittelalters, aus der Renaissance der Mensch der Renaissance. Im Osten muss die Form des östlichen Menschen entstehen. Aus dem Kampf der heutigen Welt entsteht der neue Mensch.⁸⁹⁹

Es ist bezeichnend, dass diese Stelle in der deutschsprachigen Nishida-Rezeption – Kobayashi bildet eine Ausnahme – nicht berücksichtigt wird. Die Möglichkeit, ein *nicht* in sich gegenseitig subsumierenden Gegensätzen – wie Leben und Tod, Subjekt und Umwelt, Individuum und Totalität – gedachtes Einzelnes zu konstituieren, ist hier nicht gegeben. Sogar der „Kampf“ wird als synthetisierend harmonischer Ausgleich der Gegensätze verstanden und als biologisch-historische Konstante ontologisiert. Die Bestimmungen lösen sich in identitätslogischer „Dialektik“ auf.

In Abschnitt 4 (S. 36-42) lässt sich eine Konkretisierung der Problemstellung erkennen: thematisch rücken „Praxis“ und „Poiesis“, die „geschichtliche Art“ und die „Selbstgestaltung“ der geschichtlichen Welt stärker in den Vordergrund – letztere ist auch ein Hinweis darauf, dass keine andere, „fremde“ Kultur zu ihrer Vermittlung benötigt wird: die „Welt“ bestimme sich selbst. Des Weiteren werden stärker die Substantive „Staat“/„Nation“ und in dem Zusammenhang „moralisches Subjekt“, „Volk“ (*minzoku* 民族), „Boden“ (*tochi* 土地), „Politik“, „Technik“, „Wirtschaft“ und eine erste Definition der „Kultur“ bemüht. Mit der Einführung des Begriffs der Vernunft wird es für Nishida zunehmend schwieriger, alle terminologischen Festlegungen in eine sinnvolle Beziehung zu bringen: „Die Vernunft ist stets geschichtliche Vernunft. Unser Leben geht nicht einfach vom Geschaffenen zum Geschaffenen, sondern weil es als die Bewegung vom Geschaffenen zum Schaffenden absolut widersprüchlich-selbstidentische Welt individuell ist, sind auch wir vernünftig (*riseiteki* 理性的) (wir sind tätig [*kōiteki* 行為的]).“⁹⁰⁰ Die einführende Verwendung des Begriffs des „Volkes“ allerdings konkretisiert seine geschichtsphilosophischen Reflexionen: so bewohne ein bestimmtes Volk ein bestimmtes Land/einen bestimmten Boden, besitze eine Technik, die als Synthese zwischen Mensch und Natur, Subjekt und Objekt fungiere, und sei gleichzeitig ein geschichtliches Subjekt. Ein Volk müsse allerdings nicht „aus einem Blute“⁹⁰¹ sein, so Nishida. Dieser Hinweis ist konsequent, da Nishida keine Blut-und-Boden oder „Schollen“-Ideologie vertritt, da sie seinem seinem elitaristischen Gestus nicht entspricht. Schließlich stelle sich die Identität eines Volkes vielmehr über die Kultur und die Geschichte anstatt über das „Blut“ her. Andererseits schließt diese Haltung die Tendenz zum Sendungsbewusstsein nicht aus.

Hier sagt Nishida auch, der Staat sei ein „moralisches Subjekt.“⁹⁰² Dafür spreche, dass die „Politik“ – die „Technik“, durch die die Gesellschaft zusammengehalten werde⁹⁰³ –, auch die umliegenden Völker des geschichtlichen Subjekts in sich umfassen sollte. Die Politik des geschichtlichen Subjekts sei also wesentlich Außenpolitik: „Dass das geschichtliche Subjekt umwelthaft wird, bedeutet, dass es die Beziehungen der umliegenden/angrenzenden Völker (*shûi no minzoku* 周囲の民族) unter sich fasst. Alle politisch-geographischen Dinge müssen darin [im geschichtlichen Subjekt] enthalten

⁸⁹⁹ NKZ IX, S. 47.

⁹⁰⁰ NKZ IX, S. 40.

⁹⁰¹ NKZ IX, S. 41.

⁹⁰² NKZ IX, S. 42.

⁹⁰³ NKZ IX, S. 43.

sein.⁹⁰⁴ Daraus entstehe dann die „neue Form“, der „neue Mensch“, die „neue Art“, die „neue Welt“. Hieraus spricht ein überzeugter Optimismus Nishidas in Bezug auf die weltpolitische Situation.

Der Kulturbegriff in NBM wird nun näher bestimmt. „Kultur“, so Nishida, „ist als Art der absolut widersprüchlich selbstidentischen Welt die auf die Art ausgerichtete Form der Selbstgestaltung, d.h. die Gestaltung des Menschen.“⁹⁰⁵ Als *Selbstgestaltung* (*jiko keisei* 自己形成) bedürfe sie keines Anreizes von außen. Die Kultur Griechenlands wird von Nishida wieder als beispielhaft angeführt. Der Begriff der Zivilisation wird hier jedoch im Kontext des Angriffs auf die „naturwissenschaftliche Moderne“ in Anschlag gebracht und mit „Kultur“ und „Gesellschaft“ kontrastiert. Schließlich solle die Eins-Werdung aller Kulturen angestrebt werden: dieses ginge allerdings nicht kampflos.

Insgesamt schließe ich mich dem Urteil Kobayashis an, demzufolge in NBM „mit einer eigentümlichen Kombination von Marx und Platon ein unglaublich vereinfachtes Schema der Gleichsetzung von ‚Art=Körper=Gesellschaft=Staat‘ geschaffen“ werde, „das dann mit einer äußerst fragwürdigen sozialdarwinistischen Idee verknüpft wird.“⁹⁰⁶

2.3. Die realpolitische Dimension der Philosophie als philosophische Dimension der Realpolitik – und umgekehrt: Nishidas Legitimation des Tennôismus

Wie das Verhältnis von Intention und Explikation in Nishidas früheren Schriften zu beurteilen ist, habe ich in den Ausführungen zum Ideologiebegriff in Kapitel IV zu zeigen versucht. Es erscheint mir wichtig, das Verdinglichungs- oder Substantialisierungsphänomen als strukturelles Symptom des hyperidealistischen Ansatzes Nishidas zu begreifen. In der Diskussion des *Kulturformen*-Aufsatzes konnte bereits gezeigt werden, wie die begriffliche Verkürzung von der Kultur auf „Kulturen“ (des Ostens und des Westens) zu einer Verdinglichung von Kultur führt: nicht etwa führt die Kategorisierung von „Kulturen“ unter Begriffe wie Sein und Nichts zu ihrer metaphysischen Absolution, wie Nishida erhofft hatte, sondern sie werden zu substantiellen Einheiten erklärt, die als verdinglichte Entitäten leichter gegeneinander abzugrenzen und auszuspielen sind.

Nishidas politisches Bekenntnis ist, wie Lavelle dargelegt hat, das zum kulturelationalistischen (shintôistischen) Tennôismus. Das Kaiserhaus ist der Dreh- und Angelpunkt seines Legitimationsversuchs, wie bereits Kobayashi 1996 feststellt.⁹⁰⁷ Wie oben bereits erwähnt, ging es Nishida in NBM in erster Linie darum, dem Begriff des Kaiserhauses eine inhaltlich-begriffliche und „wissenschaftliche“ Grundlage zu geben. Nishida will dabei nicht nur seiner eigenen Philosophie eine „realgeschichtliche“ Entsprechung angedeihen lassen, sondern auch der Tennôideologie eine philosophische, auf begrifflicher Logik begründete Entsprechung geben. Was er dabei tut, lässt sich in einem Wort als *Rationalisierung* der imperialistischen

⁹⁰⁴ NKZ XI, S. 44.

⁹⁰⁵ NKZ IX, S. 45.

⁹⁰⁶ Kobayashi (2002), S. 155.

⁹⁰⁷ Siehe Kobayashi (1996), S. 975 ff. Kobayashi problematisiert die philosophische Legitimierung speziell des Tennôismus, den er als zentral für Nishidas reifes Werk sieht.

Tennôdoktrin bezeichnen. Sie verlangt entsprechend eine Erklärung, die über die bisherigen Erklärungsversuche der Legitimierung des Tennôismus hinausgeht.

Dem Gefühl muss als Gefühl Respekt gezollt werden. Aber wenn die Überzeugung (*shin'nen* 信念) zum Standpunkt unserer Handlung wird, muss der *begriffliche* Inhalt hinzukommen [...] Sie [die Überzeugung] muss Objektivität besitzen. Wenn wir die Spuren unserer Landeskultur zurückverfolgen, in der sich das verschiedenen Entwicklungen unterworfenen Kaiserhaus seit tausenden von Jahren als Zentrum durchgehalten hat, sehen wir dann nicht stets das Schaffende, das als widersprüchliche Selbstidentität von totalem Einem und einzelnen Vielen „vom Geschaffenen zum Schaffenden“ existierte?⁹⁰⁸

Die begrifflich-objektive Entsprechung des Kaiserhauses reduziert sich auf die stehenden Formeln vom Geschaffenen zum Schaffenden und der widersprüchlichen Selbstidentität. Die Entität „Kaiserhaus“ erhält so eine besondere philosophische Legitimation *innerhalb* der Nishida-Philosophie. Die Philosophie der widersprüchlichen Identitäten Nishidas ist bei der Realpolitik und der Geschichte angekommen. Die sachliche Leere seiner Formeln eignet sich gleichzeitig als ideales Gefäß, um darin alle feststehenden propagandistischen Schlagworte des japanischen Tennôismus zu umfassen und den Eindruck einer konkreten „begrifflichen Bestimmung“ zu suggerieren. Dazu gehören in Abschnitt 5 (S. 47-60): 1. das *Bansei Ikkei* (das Schlagwort von der ununterbrochenen Thronfolge seit Generationen) 2. das *Hakkô Ichiu* (das Schlagwort von „aller Welt unter einem – japanischen – Dach“, bzw. „acht Ecken, ein Dach“) 3. Der „Aufbau Ostasiens“, ein Vorläuferbegriff der „Wohlstandssphäre“, 3. der *Kokutai* (der „japanische Volkskörper“ und in der Übersetzung Krachts die „Gestalt der Nation“) 4. der „Familienstaat“, der „öffentlich-kaiserliche Ort“, sowie die Identifikation von Japan mit der „Welt“, Japan als Vorbild für den „Westen“, der direkt in den Selbstbehauptungsdiskurs eingebettete Kulturvergleich mit China, der antimodernistische Reflex gegen „westliche Wissenschaft“ und ein exzessiver Selbstorientalismus durch Selbstzuschreibung bestimmter kultureller Essentialismen (so z.B. der Haiku-Gedichte als „typisch ‚japanerhafte‘“ (*nihonjinteki* 日本人的)“ Sicht auf das Leben). Dabei ist es entscheidend, Nishidas Impetus, bzw. seine *Intention* als ein Vorhaben zu verstehen, das seiner Ausformulierung konträr zuwiderläuft: er will den „gefühlsmäßigen“, „bloßen Vorstellungen“ von Japan, d.h. der Idealisierung und Romantisierung der Vorstellung von Japan, zwar seinem Vorhaben nach eine „objektive Geschichtsphilosophie“ entgegenstellen, verlässt sich in seiner *Explikation* dabei aber genau auf diejenigen Begriffe, die bereits durch die offizielle Propaganda kolportiert werden, und überschreitet den Bannkreis des „Ost-West“-Denkens nicht. Mit drastischen Konsequenzen: die Propaganda wird in seine Philosophie eingebettet und zeitigt so das Unglück, das die Nishida-Philosophie verfolgt – ihre Verkümmern als blasses philosophisches Werkzeug in einem Krieg, der *auch* um Begriffe geführt wird. Um diese These zu plausibilisieren, möchte ich zunächst auf die Ausformulierung seiner geschichtsphilosophisch rationalisierten Tennôverehrung in NBM, Abschnitt 5, eingehen.

Wohl eine der berühmtesten Textstellen aus NBM dürfte seine Vorstellung des Kaiserhauses als „Sein des Nichts“ sein, die in einer stark simplifizierenden, auf die Tennôherrschaft zugeschnittenen Geschichtsbetrachtung eingebettet ist:

⁹⁰⁸ NKZ IX, S. 48.

In der Geschichte unseres Landes war in allen Epochen stets (*izuko mademo* 何処までも) das Kaiserhaus im Hintergrund der Gesellschaft. Der Genpei 源平-Krieg war vielleicht nur ein subjektiver Kampf unter Clans/Familien. Aber auch Yoritomo stand unter dem Befehl des Mochihito-ô 以仁王 (1151-1180) [des Tennô, der Minamoto no Yoritomo 源頼朝 (1147-1199) zum Shôgun ernannte, EL]. Die ausgeprägteste Form des Kaiserhauses war die Zeit der Ashikaga 足利. Aber Môri Motonari [毛利元就, Feldherr zur Zeit der Sengoku (1497-1571) EL] hat auch den Tennô um Erlaubnis ersucht, Sue Harukata 陶晴賢 (1521-1555) anzugreifen. In der Geschichte unseres Landes war das Kaiserhaus durch und durch das Sein des Nichts, die widersprüchliche Selbstidentität. Sie ist die übertragene, vom Kaiser gewährte Verfassung des Meiji 明治. In unserem Land bedeutete Restauration (*fukko* 復古) immer Erneuerung (*ishin* 維新). Die Rückkehr in die Vergangenheit ist keine bloße Rückkehr in die Vergangenheit, sondern ein Schritt vorwärts als Selbstbestimmung des ewigen Jetzt. Das Subjekt bestimmt die Umwelt, die Umwelt bestimmt das Subjekt. In der Bildung *einer* Welt muss es Subjekte geben, die sich ihrer je eigenen Umwelt anpassen [...] Unser Land stets zum Kaiserhaus zurück, ist eine ständige Restauration.⁹⁰⁹

Aus diesen Zeilen spricht neben einer typisch meiji-zeitlichen Tennôverehrung auch der naive „naturalistische“ Glaube, die japanische Geschichte habe zu jedem Zeitpunkt oder im „ewigen Jetzt“ das Kaiserhaus als identitätsstiftende Substanz zum Telos. Nishidas Vorstellung, dass was *ist* auch sein *solle*, ist das Symptom seines Legitimationsdenkens, in dessen Zentrum die shintôistische Tennôideologie steht, deren Mythos er einfach reproduziert. Die intendierte Verhinderung exklusiver binärer Zuschreibungen auf den „Osten“ und den „Westen“, die Nishida mit Hilfe der „Konzeptualisierung“ des Kaiserwegs (*kôdô* 皇道) zu unternehmen versucht, scheitert, weil er sich nicht von den konzeptuellen, und das heißt auch immer: sachlichen, Vorgaben der *offiziellen Ideologie* lösen kann. Im Gegenteil wirkt die Aufwertung des Kaiserhauses als metaphysische Größe, eingefasst in die Nishida-typischen Begrifflichkeiten, als nicht nur rhetorischer Trick, derselben eine „konkrete“ Bedeutung zu geben.

Was für eine Funktion haben die konträren Begriffspaare des Nishida-Jargons nun innerhalb seiner Tennô- und Geschichtsmetaphysik? Die binären Dichotomien von Nichts und Sein, Subjekt und Umwelt, Zeit und Raum, Osten und Westen, sowie des „ewigen Jetzt“ als Zusammenfallen von Vergangenheit und Zukunft, koexistieren nur scheinbar in ausgleichender Harmonie nebeneinander und deuten im Gegenteil auf die latente Bevorzugung jeweils einer der beiden Bestimmungen hin. In einigen Passagen verrät Nishida dann auch seine Tendenz zu jeweils einer der beiden Bestimmungen, wenn er diese Tendenz auch an keiner Stelle thematisiert – so seine Tendenz zu von ihm als kulturspezifisch „östlich“ bestimmten Zeit gegenüber dem „westlichen“ Raum, die Tendenz zum von ihm als ebenfalls „östlich“ bestimmten Nichts gegenüber dem „Sein“ des Westens, wie man sie bereits aus dem *Kulturformen*-Text kennt. Masao Abes Behauptung, „[w]hat Nishida sees as best in the Japanese tradition is something which unites it to the West, rather than setting it apart“⁹¹⁰ lässt sich nicht mit seinen das japanische *Kokutai* als „einziges wahres“ *Kokutai*⁹¹¹ behauptenden Bemerkungen vereinbaren und ist schlicht verzerrend.

⁹⁰⁹ NKZ IX, S. 48-49.

⁹¹⁰ In Tsunoda et al (Hg.) (1958), S. 351.

⁹¹¹ NKZ XII (1966), S. 410 und S. 415.

Ueno Chizuko 上野千鶴子 hat in ihrer feministischen Kritik der Naturalisierung kultureller und sozialer Kodex, in erster Linie des Maskulinen, darauf hingewiesen, dass die binären Oppositionen stets von der stillschweigenden Tendenz der Bevorzugung einer der beiden Pole begleitet werden, z.B. des Maskulinen über das Feminine. Sie stellt dabei fest, dass der benachteiligte Terminus zur „residuellen Kategorie“ verkümmert.⁹¹² Ebenso verhält es sich bei Nishida: nach außen hin deuten seine als Gegensatzpaar stilisierten Begriffe („Raum und Zeit“, „Sein und Nichts“, „Subjekt und Umwelt“) auf friedliche Koexistenz, nach innen wird deutlich, dass das Zusammenfallen der zwei Begriffe nicht in einem dritten, sondern einem der beiden Pole stattfindet: Zeit und Raum werden in der Zeit zusammengeführt, Sein und Nichts im Nichts. Hier behauptet Nishida ein weiteres Mal auch die vereinheitlichende Kraft des Kaiserhauses: „Das Kaiserhaus ist zeitlich (!) die Welt.“⁹¹³

Auch das Schlagwort vom *Bansei Ikkei*, der naturalisierenden Legitimationsrhetorik der Regierung für das Bestehen des Kaiserhauses, wird hier von Nishida aufgegriffen und seinem eigenen Jargon angeglichen: „Das in der Geschichte unseres Landes beinhaltete Weltliche geht vom Zeitlichen zum Räumlichen. In der Geschichte unseres Landes beinhaltet das Subjektive als zeitlich-räumlicher Ort (!) das *Bansei Ikkei* unseres Kaiserhauses.“⁹¹⁴ Dass die japanische Geschichte letztlich die „Weltgeschichte“ in einem ausgezeichneten Sinne verkörpere, dient zur Begründung für Japans Vorbildstellung in der Welt: „Die japanische Geschichte ist der Mikrokosmos der Weltgeschichte [Hara Katsurō].“⁹¹⁵ „Unsere Gesellschaft, die als geschichtliche Art konstitutiv ist (*keisei suru* 形成する), muss auf diesem Fundament das Prinzip der Weltorganisation sein, d.h. vernünftig. In diesem Maße leben wir.“⁹¹⁶

Die Vorstellung von Japan als kulturelles Vorbild für die Welt wird eng mit der Diskussion der chinesischen Kultur verknüpft; konsequenterweise stellt Nishida dabei die Ungeeignetheit Chinas für diese Rolle heraus. Die Minderwertigkeit der chinesischen Kultur zeige sich daran, dass der Konfuzianismus keine Wissenschaft, sondern „nur pädagogisch“ (*yui kyôgakuteki* 唯教学的) sei. Nishida zögert nicht hinzuzufügen, dass Japan zwar unter dem Einfluss Chinas stand, der Konfuzianismus hier aber keinen Boden unter den Füßen gewinnen, den japanischen Charakter nicht bestimmen konnte: „Aber ich bin nicht der Ansicht, dass man vom konfuzianischen Denken der chinesischen Kultur ausgehend auch unsere Kultur als [Kultur der] bloßen Pädagogik betrachten muss [...] auf dem Grunde der Kultur unseres Landes Japan gibt es Unterschiede zum Grunde der chinesischen Kultur.“⁹¹⁷ Nishida spielt konsequent den Einfluss der chinesischen auf die japanische Kultur herunter – auch ein „offizielles“ Diskurssegment. Die Tatsache, dass Japan zum Zeitpunkt der Abfassung von NBM in China eine aggressive Politik gegen die Zivilbevölkerung durchführte – das Massaker von Nanjing 1937, bei dem bis zu 200 000 Zivilisten von der japanischen Armee getötet wurden, ist nur einer der bekannteren „Zwischenfälle“ – musste Nishida wenn auch nicht beunruhigt, so doch beschäftigt haben. Die „begründete“ Abwertung der chinesischen Kultur dürfte aber auch als Überlegenheitsrhetorik aus einem

⁹¹² Ueno (1996), S. 11. Ich bin dem Hinweis R. Calichmans in *Contemporary Japanese Thought*, Calichman (2005), S. 23, nachgegangen.

⁹¹³ NKZ IX, S. 50.

⁹¹⁴ NKZ IX, S. 50.

⁹¹⁵ Ebd. Hara Katsurō 原勝郎 (1871-1924) war Historiker an der Kaiserlichen Universität Kyoto, wo er Vorlesungen über japanische Geschichte hielt.

⁹¹⁶ NKZ IX, S. 50.

⁹¹⁷ NKZ IX, S. 51-52.

Unterlegenheitsgefühl verstanden werden. Nishida war versiert in alter chinesischer Literatur und wusste um den zivilisatorischen Einfluss der chinesischen Kultur auf Japan. Das hält ihn jedoch nicht davon ab, die „strahlenden Quintessenz unserer [der japanischen] Volksmoral“ (*kokumin dōtoku no seika* 国民道德の精華) zu hypostasieren:

Auf dem Grund unseres Volksdenkens (*kokumin shisō* 国民思想) ist die Tatsache der Landesgründung ein bloß geschichtliches Faktum. Aber wir gestalten als Achse die eine geschichtliche Welt. Als widersprüchlich selbstidentische Welt ist das Kaiserhaus als ewiges Jetzt von Vergangenheit und Zukunft unser Streben von hier nach da, und das gesamte Volk steht ihm zu Diensten (*banmin hōyoku* 万民輔翼). Als das Fortschreiten vom Geschaffenen zum Schaffenden ist die strahlende Quintessenz unserer Volksmoral der Erbauer der geschichtlichen Welt.⁹¹⁸

Angesichts des japanischen Vorgehens im Krieg gegen China sind diese Zuschreibungen schlicht zynisch. Dennoch verraten sie den Legitimationszwang, der durch die Identifikation Japans mit der Welt, oder besser: die prospektive Identifikation Japans mit der Welt, hergestellt wird: „Ich denke, dass die Grundlage des Denkens (*shisō no kontei* 思想の根底) unseres japanischen Volkes das Prinzip der Selbstbildung der geschichtlichen Welt ist.“⁹¹⁹ Oder: „Das Prinzip der Gestaltung Japans ist gleichsam das Prinzip der Weltgestaltung.“⁹²⁰ „Japan“, so „warnt“ (*imashimu* 戒む) Nishida daraufhin, dürfe aber nicht „subjektiviert werden: das wäre nichts anderes als die Hegemonisierung des Kaiserwegs, nichts anderes als die Imperialisierung (*kokutashugika* 帝國主義化) des Kaiserwegs.“⁹²¹ Das scheint angesichts der Tatsache, dass die Volksmoral der Japaner die Erbauerin der geschichtlichen Welt sei, merkwürdig. Diese Textstelle wird von den Verteidigern Nishidas – Ueda etc. – gern ins Feld geführt, um die These vom „Tauziehen der Bedeutung“ zu bekräftigen: hier zeige sich die Nichteinverständnis Nishidas mit der imperialistischen Agenda Japans, seine Distanz zur öffentlichen Politik und seine liberale Relativierung. Dazu im nächsten Abschnitt mehr.

Nishidas Begriff des „vom Geschaffenen zum Schaffenden“, seine Formulierung „Wir müssen der Welt unseren Beitrag leisten“⁹²² und der Bezeichnung Japans als „Gestalter der geschichtlichen Welt“ sind meines Erachtens mehr als deutliche Hinweise seiner Legitimationsstrategie, die *philosophisch* versucht, die Realpolitik abzubilden. Im Umkehrschluss ist auch Nishidas philosophische Thematik durch den Bezug auf die Kultur und Geschichte Japans „konkretisiert“.

Schließlich legt Nishida in Abschnitt 5 eine gewisse Unverdrossenheit gegenüber der Selbstzuschreibung essentialistischer Stereotype an den Tag. Diese Einschätzung Japans kleidet sich ebenfalls in das Gewand des Nishidaschen Jargons:

⁹¹⁸ NBM, S. 52. Das Schlagwort vom Dienst des ganzen Volks für das Kaiserhaus, *Banmin Hōyoku* 万民輔翼 gehörte auch zur offiziellen Propaganda. Siehe Lavelle (1994), S. 140.

⁹¹⁹ NKZ IX, S. 52.

⁹²⁰ Ebd.

⁹²¹ Ebd.

⁹²² NKZ IX, S. 53.

Ich denke, dass die Besonderheit der japanischen Kultur vielleicht darin besteht, vom Subjekt zur Umwelt zu gehen, wobei sie selbstnegierend zu einem Ding, und als solches sehend und ausführend (*okonau* 行う) wird. Sich selbst entleerend die Dinge sehend, versenkt sich das Selbst in die Dinge; die Gelassenheit bzw. das *jinen hōni* 自然法爾 ist das, wonach wir Japaner uns heftig sehnen (*shōkei no kyōchi de aru to omou* 憧憬の境地で有ると思ふ).⁹²³

Kobayashi dazu: „Hier zeigt sich der Stolz darüber, dass die Rezeption und Entwicklung westlicher Kultur im Orient deswegen nur Japan allein gelang, weil sich die historische Bewegung vom Erzeugenden zum Erzeugenden [in meiner Übersetzung: vom Geschaffenen zum Schaffenden] durch die ständige Selbstverneinung gerade in dem Japan eigenen Geist, der ‚sich selbst entleert und der Wahrheit des Dings folgt‘ [...], verwirklichte.“⁹²⁴ Die einfache Gleichsetzung „japanischer Geist = widersprüchliche Selbstidentität = Kaiserhaus-Zentralität“ wird auf diesen Seiten vehement vorangetrieben. Schließlich sei es ein weiteres Faktum, dass „die Dinge und Sachen“ alle dem „Öffentlichen“ (*ōyake no mono/ōyake no koto* 公の物/公の事) zugehörig seien.⁹²⁵ Nicht nur argumentiert Nishida systematisch für die Gleichsetzung von japanischem Geist und Kaiserhaus, sondern mit einem totalitaristischen Gestus für die „Kaiserzugehörigkeit“ der „Dinge“. Der Zusammenhang wird von Nishida selbst hergestellt: „Als Welt sind [diese Dinge und Sachen] die Sache des Kaiserhauses.“⁹²⁶ Die Anleihen bei shintōistischen Bildern ungeachtet, werden auch tendai- und kegonbuddhistische Lehren mit der Lehre Shinrans versetzt und als Essenz des japanischen Geistes ausgegeben: „Der Schwerpunkt der japanischen Kultur liegt weniger in der Übereinstimmung von Prinzip und Sache oder in der Übereinstimmung von Sache und Prinzip, sondern im *jiji muge* 時事無礙 [...] Die tendai-buddhistische Lehre des *isshin sangan* 一心三觀 hat Shinran zu einer ureigenen (*dokusōteki* 独創的) japanischen Religion weiterentwickelt [...] alle Dinge zu verbinden und zu vereinigen, einfach und deutlich durch einfache Erlösung zu erfassen, das ist der japanische Geist.“⁹²⁷ Nishida entstellt sein eigenes Vorhaben in diesen hypostasierenden Zuschreibungen zum „japanischen Geist“: „Ich glaube, den japanischen Geist einzig gefühlsmäßig und irrational und mythologisch zu sehen, ist vom japanischen Geist weit entfernt.“⁹²⁸ Allein liefert er keine bessere Erklärung. Um seinen Ausführungen aber eine pragmatische Wendung zu geben, geht er zu Ende des 5. Abschnitts noch einmal auf die missionarische, gestaltende und „erbauende“ Rolle Japans in der Weltgeschichte ein:

Heute besteht die Frage des Kultur unseres Landes darin: wie die seit tausenden von Jahren kultivierte Besonderheit der vertikalen Weltlichkeit zu einer horizontalen Weltlichkeit erweitert werden kann [...] Dies ist keine Konfrontation eines Subjekts mit anderen Subjekten, sondern das Umfassen anderer Subjekte als Welt. Das ist die Strukturierung der einen Welt, die in den Dingen diese widersprüchlich selbstidentisch verbindet. Ich bin der Meinung, dass die Mission Japans (*nihon no shimei* 日本の使命) als Erbauer Ostasiens (*tōa no kensetsusha* 東亜の建設者) genau darin besteht. Als Subjekt anderen Subjekten gegenüberzustehen, diese zu

⁹²³ NKZ IX, S. 56.

⁹²⁴ Kobayashi (2002), S. 118.

⁹²⁵ NKZ IX, S. 56.

⁹²⁶ Ebd.

⁹²⁷ NKZ IX, S. 57.

⁹²⁸ NKZ IX, S. 60.

negieren und andere sich gleich zu machen, ist nicht anderes als Imperialismus. Das ist kein japanischer Geist.⁹²⁹

Hier befindet sich Nishida in Übereinstimmung mit der in *Kokutai no hongi* formulierten offiziellen Propaganda, weil er die japanische politische Agenda *nicht* als Imperialismus identifiziert. Man vergleiche seine Kontrastierung von Imperialismus europäischer und britisch-amerikanischer Provenienz auf der einen und der weltgeschichtlichen Mission Japans bzw. dem Kaiserweg und der Moral auf der anderen Seite:

Bislang wurden die Völker Ostasiens unter dem Imperialismus europäischer Völker unterdrückt, als Kolonien betrachtet und jedes seiner weltgeschichtlichen Mission beraubt [...] Wir, die Völker Ostasiens, müssen gemeinsam das Prinzip der ostasiatischen Kultur tragen und uns weltgeschichtlich aufrütteln (*funki senakereba naranai* 奮起せなければならない). Aber um eine partikulare Welt zu errichten, muss es ein Zentrum geben, das diese Aufgabe schultert. In Ostasien kann das heute nur Japan sein.⁹³⁰

Ein völkischer Nationalismus, der die ganze Welt von seinem eigenen selbstzentrierten Standpunkt sieht und ohne „Weltlichkeit“ (*sekaisei* 世界性) ist, ist ein völkischer Egoismus. Von hier kann es nichts anderes als das Abfallen in Expansionismus oder Imperialismus geben. Heute begründet sich der anglo-amerikanische Imperialismus auf deren völkischem Egoismus. Dagegen wird ein Volk erst dann zur wahren Nation, wenn es in sich selbst das Prinzip der globalen Weltbildung (*sekaiteki sekaikeisei* 世界的世界形成) begreift. Dieses wird zum Ursprung der Moral [...] Die Japaner haben als Japaner in dieser Wirklichkeit japanischer Geschichte, das heißt in der heutigen Situation, darin ihre einzigartige eigene moralische Mission und Pflicht.⁹³¹

Zum Ende des Abschnitts liefert Nishida mit dem Begriff des *Kokutai* ein weiteres Stichwort der offiziellen Staatspropaganda und bringt ihn mit Kants „Reich der Zwecke“ zusammen: „Das widersprüchlich selbstidentische *Kokutai* unseres Landes enthält bereits in sich den Gesetzesbegriff [...] Hier ist als einzelne selbständige Selbstidentität überall das Reich der Zwecke installiert und die praktische Vernunft (*jissen risei* 実践理性) enthalten.“⁹³² Der Tennô ist demzufolge selbst das Gesetz: „Wir blicken dem Tennô als objektiven Ausdruck der geschichtlichen Welt entgegen. Hier ist das Gesetz als moralisch bindender Staat anwesend.“⁹³³

Insgesamt finden sich in Abschnitt 5 von NBM alle zentralen Termini der bereits im offiziellen Propagandatext *Kokutai no hongi* der Sache nach für „offiziell“ erklärten Staatsideologie. Dazu gehört die Vorstellung des „Familienstaats“, der „Harmonie“ der japanischen Gesellschaft, des „Kampfgeistes“ im Auftrag nicht der „Unterwerfung“ und der Unterdrückung, sondern der „Grossen Harmonie“, der Fähigkeit der „Assimilation“, „essentiell fremder Kulturen bei gleichzeitiger Beibehaltung der eigenen „Selbstentleerungs-Kultur“ und schließlich der „Synthesefähigkeit“ Japans, „östliches und westliches Gedankengut“ zu verbinden.

⁹²⁹ NKZ IX, S. 56.

⁹³⁰ NKZ XI, S. 446.

⁹³¹ NKZ XI, S. 449.

⁹³² NKZ IX, S. 60.

⁹³³ Ebd.

In den Abschnitten 6 und 7 (S. 60-76) – also erst zum Schluss der Abhandlung – geht Nishida erstmalig auf das als „Programm“ von NBM vorgestellten Vorhaben ein, die östliche *Logik* begrifflich zugänglich zu machen und sie wissenschaftlich zu fundieren. Allerdings bleibt auch dieses Vorhaben nicht mehr als eine rhetorische Proklamation: in der Hauptsache geht es ihm weniger um eine Analyse der hier zur Sprache kommenden „buddhistischen Logik“ Shinrans 親鸞 (1173-1262) und Dôgens 道元 (1200-1253), sondern um die Diskreditierung der „westlichen“ Logik, die nur „gegenständlich“⁹³⁴ sei, sowie der chinesischen und indischen Logik. Beispielhaft sind ihm Aristoteles und Kant, während Hegel wenigstens eine dialektische „Logik der geschichtlichen Welt“⁹³⁵ entwickelt habe. Aber auch Hegel könne sich Nishida zufolge nicht von seinem Ausgang vom Subjekt befreien. Das sei auch der Grund, weshalb Hegels Philosophie „idealistisch“ (*kannenronteki* 觀念論的) genannt werden müsse, eine Bezeichnung, die offensichtlich nicht üblich war.⁹³⁶ Mit der chinesischen Logik stehe es nicht besser. Sie sei „unausgebildet“.⁹³⁷ Der indische Buddhismus hingegen sei als Religion über alle Maßen intellektuell und logisch strukturiert. In der buddhistischen Philosophie – Nishida verwendet „Logik“ und „Philosophie“ homonym – sei jedoch nicht das „Ding“ (*mono* 物), sondern die „Empfindung“ oder das „Gefühl“ (*jô* 情) der Gegenstand. Die zentrale Behauptung der buddhistischen Philosophie sei das *muga* 無我, das Nicht-Ich. Auch hier grenzt er sich noch einmal bewusst gegen Kant ab: die Logik des *muga* sei weder eine Subjekt- noch eine Gegenstandserkenntnis. Im Anschluss thematisiert er das Verhältnis der buddhistischen Logik des „absoluten Nichts“ mit der westlichen „subjektzentrierten“ Logik, die doch nicht imstande sei, das „Subjekt“ vollständig zu umfassen.⁹³⁸ Die buddhistische Philosophie sei dabei die „Logik des widersprüchlich-selbstidentischen Ortes, bzw. die Logik des Gefühls/der Empfindung (*kokoro* 心).“⁹³⁹ Nishida setzt sich hier von seinem programmatischen Vorhaben ab, die Identifikation der Logik des Ostens als „Gefühlslogik“ zu hinterfragen, ganz entgegen seiner Ankündigung am Anfang des Textes. In der Folge reproduziert Nishida klassische buddhistische Termini der *Jôdo-Shin*- und der Zen-Schule – insbesondere Dôgens – um sie als „typisch japanische“ Logik zu behaupten. Dabei scheint es für ihn unproblematisch zu sein, die Lehre des *Jôdo shin*-buddhistischen *jinen hôni* 自然法爾 mit dem hier unvermittelt wieder verwendeten Begriff des shintôistischen „Kaiserwegs“ zu interpretieren und anschließend eine Passage aus dem dem Zen-Buddhismus zugeordneten *Shôbôgenzô* 正法眼藏 Dôgens einfach wieder durch dasselbe *jinen hôni* zu erklären.⁹⁴⁰ Auch das *ichinen sanzen* 一念三千⁹⁴¹ der

⁹³⁴ NKZ IX, S. 68.

⁹³⁵ Ebd.

⁹³⁶ Ebd. So sagt Nishida in einer Anmerkung: „Ich weiss, dass viele Leute Hegels Philosophie nicht in dieser Bedeutung denken.“

⁹³⁷ NKZ IX, S. 69.

⁹³⁸ NKZ IX, S. 71.

⁹³⁹ Ebd.

⁹⁴⁰ NKZ IX, S. 74. *Jinen hôni* ist ein zentrales Konzept der amidabuddhistischen *Jôdo-shin* Schule Shinrans. Shinran zufolge kommt hier zum Ausdruck, dass auf die Hilfe durch das Selbst verzichtet und stattdessen in der völligen Hingabe zu Amida-Buddha das Heil gesucht werden soll. Originalquelle: *Shôzômatsuwasan* 正像末和讃, ein 1257 entstandenes, aus 116 Faszikeln bestehendes Kapitel aus dem umfassenderen *Sanjôwasan* 三帖和讃 Shinrans. Referenz: *Zengaku Daijiten*. Suzuki (1985), S. 459. Siehe für eine recht detaillierte Erörterung Yagi Seiichi, „Automate bei Jesus und im Buddhismus“ (2006) unter www.doam.org/archiv/textea/symp2006/yagi.pdf (Zugriff am 08.02.10).

⁹⁴¹ Der Term steht Hajime Nakamuras *Bukkyôgo Daijiten* zufolge für die Behauptung, dass in der ganzen Seele des Menschen dreitausend Erscheinungsformen zusammengefasst seien. Nakamura (1981), S. 52. Ein grundlegendes Konzept der in der Nara-Zeit von Saichô 最澄(767-822) gegründeten *Tendai*-Schule.

Tendai- und das *jiji muge* der *Kegon*-Schule werden miteinander kurzgeschlossen und zu Schlagworten der Markierung typisch japanischer Logik umgewertet: „Der Zen ist mit der wissenschaftlichen Erfahrung nicht unvereinbar [...] Dennoch kann die buddhistische Logik nicht unter eine Kategorie der westlichen Logik gefasst werden.“⁹⁴² Abschließend stellt Nishida auch der indischen Kultur ein mangelhaftes Zeugnis aus: „Was der indischen Kultur fehlt, ist der aktive Wille, die Tathandlung.“⁹⁴³ Seine Rhetorik passt sich längst den ideologischen Vorgaben des japanischen Staates an. Schließlich versucht Nishida in einem sprachlichen und argumentativen Gewaltakt, „östliche Intuition“ und Wissenschaftlichkeit doch noch zusammenzubringen:

Man kann die östliche Kultur als intuitionistisch denken [...] Aber die wahre Intuition bildet als Individuum der widersprüchlich-selbstidentischen Welt stets die Welt durch den Ausdrucks-Akt (*hyôgen sayôteki* 表現作用的) [...] das ist die widersprüchliche Selbstidentität vom Sehenden, welches das Wirkende ist und dem Wirkenden, welches das Sehende ist, die widersprüchliche Selbstidentität von Sehendem und Wirkendem.⁹⁴⁴

Die emphatische Verwendung seiner Zentralbegriffe aus der Hochzeit der Ortlogik und ihre Zuschreibung zum Denken im Ost-West-Gegensatz weist deutlich auf die Einschätzung Nishidas hin, seine seinerzeit für gescheitert erklärte Ortlogik post factum doch noch einem, wenn auch nur heuristischen Zweck zukommen zu lassen, indem er sie zur „logischen“ Erklärung seiner Ausführungen zum Kulturdiskurs macht. Er geht sogar noch weiter: die Tat-Anschauung oder die Intuition werden zu der zu verwirklichenden „Grundlage der Wissenschaft“ (*yue ni kôiteki chokkan to iu mono de aru. Kakaru chokkan ha kagaku no kiso to mo narumonodenakerebanaranai* 故に行為的直観と云うものである。かゝる直観は科学の基礎ともあるものでなければならぬ) erklärt.⁹⁴⁵ Klar ist, dass der Begriff der Intuition bzw. der Tat-Anschauung hier eine deutliche Wiederbelebung im Rahmen des Ost-West-Diskurses erhält. Nishidas essentialisierenden Theoreme gipfeln in der Behauptung, das Haiku sei eine „japanertypische“ (*nihonjinteki* 日本人的) Gedichtform – die Idealisierung bestimmter Kunstformen zu „typisch“ japanischen ist klassisches Thema des späteren Nihonjinron, wie es bei Okakura Kakuzo (Tenshin) 岡倉覚三(天心)(1863-1913) und anderen bereits Anfang des 20. Jahrhunderts als *The Ideals of the East* (1903) und *The Book of Tea* (1906) zur Sprache kommt.⁹⁴⁶

Originalquelle: Dritter Band des vermutlich von Dôgen-Schülern im 13. Jahrhundert zusammengestellten *Shôbôgenzô Zuimonki* 正法眼蔵随聞記. Ishida zufolge steht hier der Begriff hier, dass der Mensch in seinem Gemüt beständig über Erscheinungen des Universums verfügt, die „dreitausend“ Ausdrucksformen haben. Ishida (1997), S. 39. Zur Geschichte des Begriffs siehe auch G. Paul (1993), S. 266-269.

⁹⁴² NKZ IX, S. 72.

⁹⁴³ NKZ IX, S. 73.

⁹⁴⁴ NKZ IX, S. 75.

⁹⁴⁵ NKZ IX, S. 76.

⁹⁴⁶ Der Kunsthistoriker Okakura, der teilweise in Boston lebte und seine Bücher auf Englisch schrieb, hat in seinem *Book of Tea* (Putnam's, New York 1906) ein Stichwort der sich bis heute durchhaltenden Romantisierung des „östlichen Ideals“ Japan geliefert. So auch in *The Ideals of The East*, das ein Jahr zuvor in London bei J. Murry erschien. Sein Denken wird als „panasiatisch“ und nicht spezifisch „nipponistisch“ eingeordnet, weil seine Hauptanstrengung im ideologischen Kampf gegen die westliche Kolonisation ganz Asiens bestand. Exemplarisch dafür sein *The Awakening of Japan* (Century, New York 1904). Siehe dazu auch Kobayashi (2002), S. 128, Anm.109.

Der letzte Abschnitt 8 (S. 76-83) fokussiert deutlicher als zuvor auf die Kritik an europäischer Kultur und Geschichte. Die von mir bereits im China-Diskurs diagnostizierte Überlegenheitsrhetorik aus einem Unterlegenheitsgefühl ist im Vergleich mit dem Herrenschriftlichen „Westen“ bzw. „Europa“ noch deutlicher. Symptomatisch dafür ist die Tendenz zur Subsumtion fremder Positionen unter sein eigenes Denken, hier vornehmlich Rankes und T.S. Eliots.

In der Einschätzung der Gegenwartssituation ist Nishida, wie oben gezeigt, sehr optimistisch: nun werde „die Welt zu einer Welt“⁹⁴⁷, die horizontale zu einer vertikalen Welt. Die bisherige, von Europa ausgehende Geschichte, habe durch Imperialismus und Kolonisation andere Völker unterworfen und könne so nicht zur geschichtlichen Schöpfung durchdringen, die das Subjekt stets „negiere“ (*hitei serare iku* 否定せられ行く). Nishida:

Aus so einer Haltung [eine Nation beherrscht die Welt, EL] entsteht Imperialismus. In diesem Fall hat eine einzelne Nation eine mächtige Autorität und kann für eine Weile den Frieden bewahren. Das geht aber nur, wenn sie andere Völker versklavt, was nicht nur eine Degeneration des Menschen (*ningen daraku* 人間墮落) darstellt, sondern für die Aufrechterhaltung seiner Macht eine Unmöglichkeit. Wie der Aufstieg anderer Völker (*taminzoku no bōkō* 他民族の勃興) ist das auch nichts anderes als das Abfallen in einen elenden Krieg. Das Ergebnis davon ist der Untergang der menschlichen Kultur. In der Gegenwart ist es die Geschichte des heutigen Europa, die diese Krise unter Beweis stellt.⁹⁴⁸

Hier zeigt sich deutlich, dass „Imperialismus“ ein exklusiv der *europäischen* Kultur und Geschichte zugeordneter Begriff ist. Die Kultur Japans stehe der europäischen Tradition diametral gegenüber und trete doch als „Vermittlerin“ der Welt in dieser Krisenzeit auf. Der Vergleich beider Kulturformen – der östlichen und der westlichen – habe das gezeigt. Gerade jetzt, wo die horizontale zur einer vertikalen Welt werde, werde dieses Phänomen deutlich: „Als Selbstbildung der vertikalen Welt ist unsere (japanische) Landeskultur, die im Osten für schöpferisch gehalten wird, die Vermittlerin beider Kulturen.“⁹⁴⁹ Nishida reproduziert die Staatspropaganda auch in dem Punkt, dass Japan von den anderen asiatischen Nationen als Schöpfer und Gestalter des Ostens *anerkannt* wird.

Das Thema der Krise nimmt in den abschließenden Ausführungen einen breiten Raum ein. Für Nishida ist diese „Krise“ – er spricht euphemistisch von Krise (*kiki* 危機) statt vom Krieg – auch eine Chance, den „neuen“ Menschen, die „neue“ Kultur zu erschaffen. Der Frieden sei ausdrücklich nicht das Ziel der Weltgeschichte. In Nishidas, Marx’ und Engels’ berühmtes Wort völkisch uminterpretierenden Formulierung: „Die Geschichte ist die Geschichte von Volkskämpfen.“⁹⁵⁰ Zur Einschätzung der Rolle des Krieges sagt auch Lavelle: „He [Nishida] supported military expansion, but saw the army only as a technical instrument, not allowing it any intervention in political life. This was also [Premierminister] Konoe’s position, and so it is not sufficient reason to place Nishida outside ultra-nationalism.“⁹⁵¹ Ich teile Lavelles Einschätzung, wenn diese auch erst aus der Analyse seiner persönlichen Korrespondenz zustande kommt – das Verhältnis von

⁹⁴⁷ NKZ IX, S. 77.

⁹⁴⁸ Ebd.

⁹⁴⁹ NKZ IX, S. 79.

⁹⁵⁰ NKZ IX, S. 78.

⁹⁵¹ Lavelle (1994), S. 156.

politischem Leben und der Rolle des Militärs im Staat wird in Nishidas philosophischen Werken nicht thematisiert. Insgesamt ginge die neue geschichtliche Schöpfung, das „geschichtliche Leben“, vom Osten aus, so Nishida. Dafür spreche neben seiner „moralischen Energie“ (*dōtokuteki enerugii* 道德的エネルギー)⁹⁵² auch die Tradition, wobei sich Nishida emphatisch auf einen Traditionsbegriff bezieht, dem zufolge das, was den Menschen „traditionell“ mache, das geschichtliche Bewusstsein des Einen sei, das Zeit und Zeit jeweils „überschreite“.⁹⁵³ In diesen Zusammenhang bringt Nishida wiederholt seine Auffassung des „neuen“ Menschen, der doch mit der Tradition verknüpft sei. Diese Vorstellung kommt ohne die Idee einer geschichtlichen Mission nicht aus: „Wir erreichen eine Zeit, in der es ein Bewusstsein für die Mission der geschichtlich-weltlichen Schöpfung geben muss, die als wahres moralisches Subjekt die Nation (*kokka* 国家) ist.“⁹⁵⁴ Lavelle dazu: „This world mission had thus several aspects, including the creation of a new culture by the fusion of world cultures (a fundamental nationalist theme), and the expansion and formation of a new man (an ultra-nationalist notion).“⁹⁵⁵

Nishidas Diagnose über die gegenwärtige Krise verlange ihm zufolge nun aber auch eine Analyse, mit der ich meine Darstellung der wichtigsten Argumentationsschritte Nishidas in diesem Selbstbehauptungsdiskurs abschließen möchte. Nishida zufolge besteht die Ursache der „Krise“ der heutigen Welt in der europäischen Geschichte und Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts, die stets das „Subjekt“ (*shutai* 主体) zum Zentrum erklärt habe. Nishida plädiert daher für die „Überwindung“ des Subjekts expressis verbis: „Hier [in der sich selbstgestaltenden Welt als absolut widersprüchliche Selbstidentität] muss der Standpunkt sein, der stets und überall das Subjekt überwindet (*shutaiteki narumono wo koeru* 主体的なるものを超える).“⁹⁵⁶ Statt eines Subjekts gibt es bei Nishida nur noch ein abstraktes Kondomonium von leeren Begriffen, die sich als Metaphysik verstehen, aber jeglichen realen Bezug hinter sich gelassen haben. Nishidas Versuch, das materialistische Gegengewicht jedes Denkeninhalts in seine Begriffskonstruktionen aufzulösen, wird zum Ausdruck seines philosophischen Scheitens. Was sich über Nishidas Kultur- und Geschichtsbegriff sagen lässt, hat Adorno bereits bei Oswald Spengler festgestellt:

⁹⁵² NKZ IX, S. 82. Nishida übernimmt den Term um ein weiteres von Ranke. Ranke verwendet ihn 1836 in dem „Politischen Gespräch“ zwischen den fiktiven Figuren „Friedrich“ und „Carl“, in dem das Thema der staatlichen Souveränität und des Sinns von Kriegen diskutiert wird. Die volle Wiedergabe der relevanten Stelle lohnt sich: „Fr. [Friedrich] Aber in der That, du wirst mir wenig wichtige Kriege nennen können, von denen sich nicht nachweisen ließe, daß die wahre moralische Energie den Sieg behauptete. C [Carl] Und von dem Kampfe, dem Siege willst du nun auch die Formen der inneren Organisation herleiten. Fr. Nicht durchaus, nicht ursprünglich, aber wohl die Modification derselben. Das Maaß der Unabhängigkeit giebt einem Staate seine Stellung in der Welt: es legt ihm zugleich die Nothwendigkeit auf, alle inneren Verhältnisse zu dem Zwecke einzurichten sich zu behaupten. Dies ist sein oberstes Gesetz. [...] Wie wäre es möglich, daß jemals eine großartige Stellung erworben würde ohne freiwilliges und vollkommenes Zusammenschließen aller Glieder. Durch die geheime Wirksamkeit zusammengehaltener Ideen bilden sich allmählich die großen Gemeinschaften. Glückselig wenn Einer den Genius hat sie zu leiten.“ Ranke (1833-1836), S. 792-793. Die Adaptation der Rankeschen Ideen für die Großasiatische Wohlstandssphäre, in der Japan den „Genius“ hat, die Ideen „zu leiten“, liegt nahe. Der „freiwillige Zusammenschluss“ Asiens mit Japan als gesitiger Führungsmacht scheint direkt den Rankeschen Ideen entlehnt.

⁹⁵³ NKZ IX, S. 81.

⁹⁵⁴ NKZ IX, S. 84.

⁹⁵⁵ Lavelle (1994), S. 159.

⁹⁵⁶ NKZ IX, S. 80.

Dem Taktiker Spengler ist die Rede von Seele und Leben ein willkommenes Hilfsmittel, einen Materialismus flach zu schelten, dem er doch in Wahrheit nur darum grollt, weil er ihm nicht positivistisch genug ist und die Welt anders haben möchte, als sie ist. Aber die Metaphysik des Seelentums hat weiterreichende Konsequenzen als die taktische. Man möchte von einer latenten Identitätsphilosophie reden. Weltgeschichte, so ließe übertreibend sich sagen, wird zur Stilgeschichte: die historischen Schicksale der Menschheit sind so sehr das Produkt ihrer Innerlichkeit wie die Kunstwerke.⁹⁵⁷

Die Darstellung des Geschichts- und Kulturverständnisses bei Nishida dürfte gezeigt haben, wieweit Nishida sich dem offiziellen Gestus beugte. Dennoch fühlten sich Forscher im Zuge der Re-examinierung der „heiklen“ politischen Thesen Nishidas und der Kyoto-Schule, die durch Harootunian/Najita 1988 in ihrem Artikel „Japan’s Revolt Against the West“ in der Cambridge History of Japan ihren Anfang nahm, dazu verpflichtet, Nishidas Bild in der modernen Geistesgeschichte Japans zu rehabilitieren: die These vom „Tauziehen um die Bedeutung“ („tug-of-war over meaning“/ *imi no sôdatsusen* 意味の争奪戦) und das so genannte „Tagebuchargument“ wurden Ende der 1980er Jahre in der japanischen wie auch in der amerikanischen Rezeption geboren. Im Zuge der darauf folgenden Entwicklung eines fast ausnahmslos positiven Nishida-Bildes auch in der deutschsprachigen Rezeption moderner japanischer Philosophie (Brüll⁹⁵⁸, Heise/Pörtner⁹⁵⁹, Elberfeld⁹⁶⁰), setzte sich Ende der 1990er Jahre zunehmend das Schlagwort der „Interkulturalität“ durch, als deren früher philosophischer Theoretiker in Japan Nishida vorgestellt wurde und die noch heute für die Bewertung Nishidas einschlägig ist.⁹⁶¹ Ich möchte im Folgenden Abstand von einer Analyse des Diskurses um das Stichwort „Interkulturalität“ nehmen – sie würde ohne Frage den Rahmen meines begriffsanalytischen Ansatzes sprengen – und stattdessen kritisch auf die textbezogenen Argumente entgegenen, die Ueda und Yusa zur Verteidigung der politischen Haltung Nishidas bemühen. Abschließend möchte ich diese Überlegungen durch eine kritische Bewertung der sich an sie anschließenden Argumente von Goto-Jones ergänzen und somit einen Blick auf die neueste amerikanisch-europäische Rezeption werfen.

2.4. Die Argumente der Apologeten: Ueda Shizuteru, Michiko Yusa und Christopher Goto-Jones

In seinem Artikel „Nishida Kitarô – ‚jener Krieg‘ und ‚Das Problem der japanischen Kultur‘“ (*Nishida Kitarô – ‚ano sensô‘ to ‚Nihon bunka no mondai‘* 西田幾多郎-「あの戦争」と日本文化の問題), der anlässlich des 50. Todestags Nishidas 1995 in einer Sonderausgabe der *Shisô* erscheint⁹⁶², verteidigt Ueda Shizuteru Nishidas Position während der Kriegszeit gegen die angebliche Anschuldigung, Nishida sei ein

⁹⁵⁷ Adorno (2003b), S. 65.

⁹⁵⁸ Siehe ihre einführende Darstellung in *Die japanische Philosophie – eine Einführung*. Brüll (1993)

⁹⁵⁹ Siehe die Darstellung Nishidas in *Die Philosophie Japans. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Pörtner/Heise (1995).

⁹⁶⁰ Siehe sein *Kitarô Nishida (1870-1945). Das Verstehen der Kulturen – Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*. Elberfeld (1999b).

⁹⁶¹ Als Ausnahme dürfte die Arbeit Gregor Pauls, *Philosophie in Japan – Von den Anfängen bis zur Heian-Zeit* Paul (1993) gelten, die sich allerdings gemäß ihres Untersuchungsgegenstands nur am Rande kritisch über Nishida äußert.

⁹⁶² Siehe Ueda (1995b).

Tennôzentrist, Nipponist, Befürworter des Imperialismus und des japanischen Geistes im Sinne der japanischen Militärführung gewesen. Wer diese Anschuldigungen erhebt, verrät Ueda nicht. Ueda bezieht sich zur Verteidigung Nishidas zum Einen auf Belegstellen aus seinen Tagebüchern, zum anderen auf Behauptungen aus NBM, die von Nishidas Kritikern „falsch“ interpretiert worden seien. Dabei vertritt Ueda die These vom „Wettkampf/Tauziehen um die Bedeutung“ (*imi no sôdatsusen* 意味の争奪戦) oder vom „semantic struggle“, dem zufolge Nishida mitnichten die offizielle Terminologie einfach reproduziere, sondern vielmehr versucht habe, den zentralen Propagandabegriffen eine neue, *weltoffene*, *kosmopolitische* Bedeutung zu geben. Allerdings sei Nishida an dieser selbst gestellten Aufgabe gescheitert, da sich die Militärführung durch die philosophischen Argumente nicht von ihrem ultranationalistischen Kurs abbringen ließ. Ueda zufolge hat Nishida „vom Standpunkt einer Geschichte, die der gesamten Menschheit (*zen jinrui* 全人類) und einem wahren konkreten Frieden zugewandt ist, mit Hilfe der Struktur der ‚partikularen Welten‘ (*tokushuteki sekai* 特殊の世界) und der ‚welthaften Welten‘ der Großostasiatischen Wohlstandssphäre eine (andere) Bedeutung gegeben.“⁹⁶³ Was indes der „Standpunkt der gesamten Menschheit“ *politisch* für die Großostasiatische Wohlstandssphäre bedeutet, erfährt man weder hier noch im weiteren Text. Der Begriff der „partikularen Welten“ bzw. der „welthaften Welt“ wird von Nishida auch nicht genauer bestimmt. Die Verteidigungsstrategie Uedas besteht in der Hauptsache im Versuch, die Bedeutung des Nishidaschen Vorgehens umzuwerten. Ein „Tauziehen“ oder „Wettkampf“ speziell um die Bedeutung der Großostasiatischen Wohlstandssphäre weist sich nicht am Text aus; Ueda gibt indes auch keinen Verweis auf eine Textstelle, die seine These plausibilisieren würde.

Um seine Auffassung von Nishidas kosmopolitischer Haltung zu untermauern, stellt Ueda Nishidas Kritik am Erziehungsministerium (*Monbushô*) in den Vordergrund, wie sie aus seinen Tagebüchern und Korrespondenzen ersichtlich sei. So z.B. im Brief no. 1592, NKZ XIX, S. 145 (1941): „Die geistige Kultur des Monbushô ist vollkommen übel.“⁹⁶⁴ Auch über das Lehrprogramm beschwert Nishida sich: „Anstatt japanische Geschichte zu lernen, sollte man lieber zuerst westliche Geschichte lernen.“⁹⁶⁵ Tatsächlich drückt Nishida dort seine Besorgnis über den politischen Zustand Japans aus. Diese Bemerkungen aber als Widerstand oder „Kritik“ am Nipponismus zu verstehen, stößt auf Schwierigkeiten: nicht eine Äußerung Nishidas – auch, wenn man weitere Belegstellen heranzieht⁹⁶⁶, sei es in seinen offiziellen Schriften oder in seinen Tagebüchern und Korrespondenzen, lässt auf eine kritische Position Nishidas *dem nationalen Diskurs gegenüber* schließen. Sein persönlicher Missmut gegenüber der Militärführung oder dem Kulturministerium ist vollkommen vereinbar mit der Sorge um „Japan“ bzw. seiner Idee davon. Seine Sorge gilt vor allem der „richtigen Interpretation“ des japanischen Geistes und des Tennôismus, an deren Prinzipien es für Nishida keine Zweifel gibt. Man kann sagen, der Herrens signifikant in Nishidas Rhetorik auch in seinen „privaten“ Schriften ist der der nationalen Einheit unter dem Stichwort des Tennôismus. Die kritischen Bemerkungen Nishidas weisen eher auf die

⁹⁶³ Ueda (1995b), S. 113.

⁹⁶⁴ Die von Ueda angegebene Belegstelle konnte nicht ermittelt werden.

⁹⁶⁵ Brief an Kôsaka Masaaki vom 03.05.1942, NKZ XIX (1966), S. 195, zit. in Ueda (1995b), S. 108.

⁹⁶⁶ So in einem Brief an Watsuji vom 17. Juni 1943: „Ich möchte gegen die engstirnigen Nipponisten den weltlichen Charakter unseres japanischen Geistes behaupten.“ NKZ XIX (1966), S. 243. Siehe auch Yusa, (1991b), S. 206.

Unzufriedenheit mit der Ausführung der „Idee Japan“ als auf deren Abschaffung hin. Die Frage ist in diesem Zusammenhang, ob sich ein „friedlicher“, „kosmopolitischer“ Tennôismus denken lasse, oder ob der japanische Tennôismus die Unterwerfung anderer Staaten als Kolonien inhärent notwendig mache. Da der Tennô nicht nur – technisch gesehen – der Oberbefehlshaber über das japanische Militär ist und somit direkt verantwortlich für die Kriegsoperationen war, sondern die Expansion Japans *über den* Tennôdiskurs geführt wurde, ist es unungänglich, den Tennôismus als die ideologische Form des ultranationalistischen Japan zu sehen, wie Lavelle es in seinem Artikel herausstellt. Die Idee des *Kokutai* war fester Bestandteil des Tennôismus. Ueda geht auf die ideologischen Paradigmen des Tennôismus und des Nipponismus nicht ein. Ihm zufolge ist Nishidas „Unwohlsein“ Beweis genug für seine dissidente Haltung gegenüber der japanischen Regierung, die das Problem der „politischen Haltung“ Nishidas verschiebt. Es findet sich allerdings keine dem Kaiserhaus gegenüber kritisch zu interpretierende Bemerkung Nishidas, weder in seinen offiziellen, noch in seinen privaten Schriften.⁹⁶⁷

Ein weiteres Argument Uedas betrifft die Kritik an Nishida während und nach dem Krieg: während des Krieges sei Nishida „von rechts“ angegriffen worden, nach dem Krieg „von links“.⁹⁶⁸ Diese Inkonsistenz soll suggerieren, dass es in der Beurteilung der politischen Haltung Nishidas keine „Eindeutigkeit“ geben könne, weshalb eine Kritik an Nishida prinzipiell verfehlt sei – denn wie wolle man vernünftigerweise etwas kritisieren, wenn gar kein eindeutiger Tatbestand vorliege und konträre politische Positionen zu konträren politischen Anschuldigungen kommen? Das Argument dient der Delegitimierung der Kritik an Nishida überhaupt. So hat Ueda zufolge der „stärkste“ Kritiker Nishidas, Takeuchi Yoshirô 竹内芳郎 (1924-)⁹⁶⁹, Nishida *falsch* interpretiert, anders aber Oketani Hideaki 桶谷秀昭 (1932-), der Nishida *richtig* sehe. Takeuchi sehe die „Imperialismus-Kritik“ Nishidas falsch, weil er den „größeren Kontext“ vernachlässigt habe. Nishidas Kritik, so Uedas zentrales Argument, sei keine Kritik am europäisch-amerikanischen „Imperialismus“, sondern am japanischen. Ich habe oben bereits darauf hingewiesen, dass Nishida an keiner Stelle das Tennôsystem in die begriffliche oder sachliche Nähe des „Imperialismus“ rückt, den Signifikanten „Europa“ aber direkt mit seinem angeblich imperialistischen Geschichtsparadigma identifiziert. Die „Warnung“, die Nishida in Abschnitt 5 vor der „Imperialisierung“ ausspricht, ist als Warnung gegen die europäischen Kolonisatoren Asiens gemeint: dagegen abgesetzt wird der japanische Geist, der *nicht* wie der europäische Imperialismus sei. Insbesondere zeigt sich das an Nishidas Einschätzung der europäischen Geschichte des 19. Jahrhunderts in SSG, die er als Phase des „Imperialismus“ versteht. Soweit SSG zum größeren Kontext gehört, möchte ich daraus zitieren:

⁹⁶⁷ Das Gegenteil ist der Fall, insbesondere auch in *Das Prinzip einer neuen Weltordnung* (SSG): „In dieser weltlichen Welt lebt jedes einzelne Staatsvolk seine eigene geschichtliche Mission und verbindet sich mit der vereinten weltlichen Welt, indem es seine eigene weltgeschichtliche Mission erfüllt. Das ist die ultimative Idee der menschlichen geschichtlichen Entwicklung und das Prinzip der neuen Weltordnung, dass durch den heutigen „Großen Krieg“ (Weltkrieg) verlangt wird. Die Idee des *Hakkô Ichiu* unseres Landes ist eben diese.“ NKZ XI, S. 445.

⁹⁶⁸ Ueda (1995b), S. 107.

⁹⁶⁹ In seinem Artikel „Der Zustand der japanischen Philosophie nach dem Krieg“ (*Sengo nihon tetsugaku no jôken* 戦後日本哲学の条件) in *Shisô* (März 1987), S. 146-155. Siehe Ueda (1995b), S. 110.

Im 19. Jahrhundert kamen in der geschichtlichen Welt namens Europa Deutschland und Frankreich in einen Konflikt. Schließlich kamen auch die Großmächte Deutschland und England in einen Konflikt im weltlichen Raum. Das war die Ursache des Ersten Weltkriegs. Das 19. Jahrhundert war die Epoche nationalen Selbstbewusstseins (*kokkateki jikaku* 国家的自覚), das Zeitalter des sogenannten Imperialismus. Jede Nation dachte, ihre historische Mission bestehe darin, durch die Unterwerfung anderer zur Stärke zu gelangen. Aber [dieses Denken] steht noch nicht auf dem Standpunkt des Selbstbewusstseins der welthistorischen Mission einzelner Nationen [...] Der Kommunismus ist totalitär, aber sein Prinzip ist stets noch auf das Denken einer abstrakten Weltidee gegründet, das sich dem individualistischen Bewusstsein des 18. Jahrhunderts verdankt [...] Ebenfalls wie der Imperialismus gehört er der Vergangenheit an. Die heutige Welt denke ich als Zeitalter des globalen Selbstbewusstseins (*sekaiteki jikaku* 世界的自覚). Indem sich jede Nation ihrer jeweiligen globalen Mission bewusst wird, muss sie die eine weltgeschichtliche Welt, d.h. die eine weltliche/kosmopolitische Welt (*sekaiteki sekai* 世界的世界) erschaffen.⁹⁷⁰

Der Imperialismus ist in Nishidas Verständnis ein europäisches Phänomen und gehört der Vergangenheit an. Da für Nishida der „Weg des Tennô“ gerade *nicht* mit dem europäischen Imperialismus assoziiert wird und verspricht, ein neues Zeitalter anzuführen, ist die „Warnung“ vor der „Subjektivierung“ Japans eine Warnung vor möglichen Aberrationen, den „Weg des Tennô“ zu verlassen. Nishidas Blick auf den *impliziten* imperialistischen Impetus dieses „Wegs“ ist durch sein tennôideologisches Denkregister verstellt.

Uedas Einschätzung zufolge habe Oketani eine „richtige“ Interpretation von NBM vorgelegt. Er stelle fest, dass Nishida in NBM „die politische Lage eines in Bedrängnis geratenen Japan“ zu thematisieren versuche.⁹⁷¹ Das mag zutreffen, allein ist das kein Beweis für Uedas These, Nishida habe sich bewusst von der offiziellen Politik Japans distanziert. Im Gegenteil kann diese Interpretation für Nishidas Bereitschaft sprechen, die japanische Politik mit einer philosophischen Programmatik gerade unterstützen zu wollen.

Neben seiner Behauptung, Nishida habe eine Warnung gegen die mögliche „Imperialisierung“ Japans ausgesprochen, behauptet Ueda gemäß seiner These vom Tauziehen um die Bedeutung auch, das Schlagwort von der Großostasiatischen Wohlstandssphäre bzw. „Ostasien“ sei von Nishida lediglich zur Bezeichnung eines „geographischen“ Raumes gemeint gewesen: „Bei Nishida ist ‚Ostasien‘ einfach eine geographische Bestimmung und die ‚gemeinsame Wohlstandssphäre‘ wird als normales Substantiv verwendet. Dem zufolge verwendet er auch den Plural. Die gemeinsame Wohlstandssphäre dient als Grundlage seines geschichtsphilosophischen Begriffs der ‚partikularen Welten.‘“⁹⁷² Wie in der Textanalyse von NBM gezeigt, verwendet Nishida den Begriff „Ostasien“ stets im Kontext mit der Gestaltung der geschichtlichen Welt, deren Erbauer Japan sei und meint keineswegs einen nur „geographischen“ Raum, auf den er sich übrigens kein einziges Mal bezieht. Uedas Argument ist verfälschend. Auch das Abzählen der Verwendung problematischer Begriffe, wie Ueda es unternimmt, ist aussagelos. Nishida verwendet den Begriff „Japan“ zwar, wie Ueda richtig sieht, nur in etwa der Hälfte der Abschnitte, die Begriffe „wir“, sowie „mein/unser Land (Japan)“ (*wagakuni* 我国) kommen durchgehend vor. Umgekehrt ist die häufige

⁹⁷⁰ NKZ XI, S. 444-445.

⁹⁷¹ Ueda (1995b), S. 110.

⁹⁷² Ueda (1995b), S. 113.

Verwendung des „Keyword“ (*kiiwaado* キー・ワード) „Welt“ kein Hinweis auf die „kosmopolitische“ – und das heißt in Uedas Verständnis auch immer: „weltoffene“ – Ausrichtung Nishidas.⁹⁷³ Dieses Argument ist absurd.

Ueda beendet seine Verteidigung Nishidas mit einer philosophischen Betrachtung über Ost und West, die für den kritischen Leser unschwer als Uedas Bekenntnis zum Kulturalismus zu erkennen ist. Dort heisst es, Nishidas Philosophie sei als ganze eine „Sinn-Bereicherung“ für die Welt (*sekai ni totte igi wo mochieru* 世界にとって意義を持ち得る) und eine Ergänzung zu den *westlichen* ontologischen (das Sein), logischen (die Identität), erkenntnistheoretischen (den Subjekt-Objekt-Gegensatz) und lebensphilosophischen (den Gegensatz von Vernunft und Gefühl behauptenden) Paradigmen.⁹⁷⁴ Diese Behauptungen über Nishidas Beitrag zur Weltphilosophie, die versöhnlich klingen wollen, sind verdinglichend, simplifizierend und in diesem Impetus gefährlich. Die Identifikation mit den banalisierenden Behauptungen Nishidas über „westliche“ und „östliche“ Kultur, Geschichte, Philosophie und Logik ist die Voraussetzung einer solchen Haltung und erklärt auch den Versuch, Nishida als Repräsentant eines zentralen Selbstbehauptungsdiskurses, dem Ueda sich offenbar anschließt, zu rehabilitieren.

Meines Erachtens findet bei Ueda eine semantische Verschiebung in der *Interpretation* der ideologischen Prekarität Nishidas statt. Das „Tauziehen um die Bedeutung“ erhält hier seine präzise Bedeutung und muss dialektisch gegen Ueda gelesen werden: die ideologische Operation besteht genau in der zu Nishidas Verteidigung angeführten Interpretation, den propagandistischen Begriffen eine „liberale“ Bedeutung zu geben, die Militärführung von einem „kosmopolitischen“, „liberalen Kern“ der Tennôideologie zu überzeugen. Bereits die „Objektivierung“ des Kaiserwegs ist die klassischste ideologische Operation von allen – die Naturalisierung der symbolischen Ordnung als begriffliche Legitimation und schließlich Rationalisierung. Den Schlagworten des kriegführenden, imperialistischen Japan eine „liberale Entschärfung“ angedeihen zu lassen zeugt meines Erachtens von einer stärkeren Verblendung gegenüber dem Charakter des Tennôsystems als das „Nachplappern“ ihrer zentralen Termini.⁹⁷⁵

Michiko Yusa verlässt sich bei der Bewertung Nishidas politischer Rolle in ihren Artikeln „Nishida and the Question of Nationalism“ (1991) und „Nishida and Totalitarianism: A Philosophers's Resistance“ (1995) stärker auf private Schriften,

⁹⁷³ Ueda (1995b), S. 125.

⁹⁷⁴ Ueda (1995b), S. 132-133.

⁹⁷⁵ Dagegen steht die Behauptung, der Sprecher des Widerstands, des „speaking truth to power“, wie Goto-Jones in einer Anlehnung an Edward Said Nishida treffend zu charakterisieren meint, sei unter den Bedingungen der Sprache schon von vornherein in seinen Möglichkeiten eingeschränkt, was ganz besonders dann gelte, wenn man, wie Nishida, ein „utopisches philosophisches Modell“ vertrete. „In the language of Said, the philosopher's quest for consistency engages him/her in 'speaking truth', and, as an intellectual, the philosopher is morally obliged to speak that 'truth to power' [...] We will see that, in Nishida's case, a utopian philosophical model designed as a moral critique of the empirical state in Japan during the war period was relatively easily perverted into a glorification of the *status quo*. Nishida's attempts to perform speech-acts as a genuine philosopher-intellectual, speaking truth to power, were finally frustrated by the ineffectualness of the strategies he chose or was forced to choose.“ Goto-Jones (2005), S. 23-24. Mit anderen Worten: selbst wenn Nishida seinen „Utopismus“ als „Dissenz“ mit der politischen Elite in klareren Worten hätte ausdrücken wollen – die Natur der Sprache erlaube dies nicht. Dahinter steckt die Auffassung von der Relativität der Sprache und des quasi-ontologisch schon immer inhärenten Missverständnisses, das sie generiere. Auch hier möchte ich widersprechen. Die Resignation gegenüber „niemals die Wahrheit des Diskurses unverfälscht“ darzustellender Rhetorik ist irreführend: meines Erachtens gehört die defätistische Behauptung, „es gibt keine unschuldigen Begriffe“ zu derselben prekären Argumentationsstrategie, die dort Beliebigkeit herstellt, wo sie zu Differenzierungen kommen sollte. Anders gesagt: es gibt einen guten Grund, weshalb wir Städte nicht „Konzentrationslager“ nennen.

insbesondere Belege aus seinen Tagebüchern und Korrespondenzen. Ihre Argumentation delegitimiert sich vielerorts allerdings selbst, so dass es schwer fällt, ihrer Begründung für den politischen „Widerstand“ Nishidas zu folgen. So führt sie an, Nishida habe sich gern mit „progressiv-minded“ Studenten umgeben, unter denen Konoe Fumimaro, der spätere Premierminister (1937-1941, mit Unterbrechungen) war. Konoe, so Yusa, „regarded Nishida as one of his mentors.“ Daraufhin muss sie zugeben: „As it turned out, it was during Konoe’s administration that the military campaign began, with the invasion of China in August 1937.“⁹⁷⁶ Sie setzt die Darstellung der Umstände in einen für die Verteidigung Nishidas unvorteilhaften Zusammenhang: die Mentorschaft Nishidas für seinen Studenten Konoe und Konoes Verantwortung für die Invasion Chinas. Auch ihre implizite Unterscheidung zwischen den „ultranationalists“ auf der einen Seite, die Nishida bekämpften und dem Militär inklusive Premier Tōjō Hideki 東条英機 (1884-1948) auf der anderen Seite, die Nishida hofierten, ist eine recht ungeschickte Darstellung der „dissidenten“ Position Nishidas. Aus ihr lässt sich eher das Gegenteil ablesen: Nishidas Position schien den *einen* Ultrarechten zwar nicht genehm, den *anderen* Ultrarechten – der ultranationalistischen Militärführung – aber so entgegenzukommen, dass sie ihn um die Ausarbeitung eines wichtigen propagandistischen Dokuments baten:

If the ultranationalists threatened Nishida, others needed him as the leading philosopher and foremost thinker of his time. He was even asked by military officials in 1943 to draft a proclamation of the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere for the Tōjō cabinet in connection with the Greater East Asia Meeting scheduled later that year.⁹⁷⁷

Yusa scheint die Prekarität nicht aufzufallen, dass Nishida von der Militärführung überhaupt beauftragt wurde, eine (philosophische) Begründung der Großostasiatischen Wohlstandssphäre anzufertigen. Unbekümmert behauptet sie, dass Nishida sich „in opposition to the domestic policies of the nationalistic and militaristic government“⁹⁷⁸ befunden habe – offensichtlich eine Einschätzung, die die Militärführung selbst nicht teilte. Um ihre These vom „Widerstand“ zu unterstützen, stellt sie die schwache Behauptung auf, dass Nishida, der der Anfrage von seiten des Militärs nachkam und den Entwurf für die Proklamation der Großostasiatischen Wohlstandssphäre als SSG schrieb, nicht zufrieden war.⁹⁷⁹ Nichtsdestoweniger stimmte Nishida schließlich der Veröffentlichung zu, was Yusa augenscheinlich unbedenklich findet.

In ihrem Artikel „Nishida and Totalitarianism: A Philosophers’s Resistance“ thematisiert Yusa die persönliche Haltung Nishidas während des Krieges. Dabei erfährt man in diesem Artikel mehr über *Yusas* politische Einschätzung des japanischen Kaiserstaats und der Expansionspolitik als über Nishidas Haltung, was sich in erster Linie in der suggestiv-euphemistischen Rhetorik enthüllt, mit der sie ihre Argumente vorbringt. Hierbei möchte ich auch auf einige von *Yusas* argumentativen Verkürzungen hinweisen.

Wenn man Nishidas Tätigkeiten und philosophischen Schriften sorgfältig untersuche, stelle man fest, so Yusa, dass er ein Denker gewesen sei, „who resisted fanatic

⁹⁷⁶ Yusa (1995), S. 118.

⁹⁷⁷ Yusa (1991b), S. 206.

⁹⁷⁸ Ebd., S. 204.

⁹⁷⁹ Siehe für eine detaillierte Schilderung der editorischen Hintergründe von SSG, Yusa (1991a), S. 281-94.

nationalism and struggled against the attempts of the pre-1945 military government to impose its program of ‚thought control‘ on Japan’s intellectual community.“⁹⁸⁰ Yusas Argument dafür ist die „Universalität“ der „Reichweite“ der systematischen Philosophie Nishidas. Sie widerstrebe ihrer Einverleibung in den „kulturellen Chauvinismus“ der Militärführung:

Nishida’s systematic philosophy was far too universal in scope to submit to the petty racial egoism, cultural chauvinism, and pseudo-religious belief in the superiority of the Japanese people that was the hallmark of the nationalism – or rather ultranationalism – prevalent at the time.⁹⁸¹

Hier verkürzt Yusa hier ein inhaltliches Problem auf seine sprachliche Suggestivität. Die angebliche „universelle philosophische Reichweite“ Nishidas ist kein Argument gegen die mögliche Zustimmung zu einem „kulturellen Chauvinismus“. Schließlich ist es durchaus denkbar, dass jemand ein hervorragender Sprachphilosoph, Erkenntnistheoretiker und Logiker ist und dennoch die Staatsvorstellung etwa Carl Schmitts befürwortet. Diese Konstellation ist methodisch unwidersprüchlich und unproblematisch. Aber Yusa verlässt sich, ob absichtlich oder unabsichtlich, auf die sprachliche Kraft eines Begriffs wie „universal“, den sie mit „petty racial egoism“, „cultural chauvinism“ und einem „pseudo-religious belief in the superiority of the Japanese people“ zu kontrastieren versucht. Allein die sprachliche Suggestivität von „universell“ ändert nichts daran, dass *inhaltlich* engstirnige nationalistische Positionen anschlussfähig sind – zumal die angebliche Vielfalt der Nishidaschen Themen die Annahme einer „egoistischen, rassistischen“ Position nicht ausschließt. Das Argument Yusas ist vielmehr ein Verlassen auf die positive Suggestivkraft ihres eigenen sprachlichen Ausdrucks.

Ähnlich aufschlussreich für Yusas Argumentationsstil ist auch ihre Bewertung des politischen Umfelds des jungen Nishida: „In an important sense, the basic ingredients of Nishida’s political stance were already present from his youth. Born in 1870, he grew up breathing the *liberal democratic air of the early Meiji period*.“⁹⁸² Allein die Bezeichnung der frühen Meiji-Zeit als liberal-demokratisch ist symptomatisch für Yusas euphemistischen Sprachgestus. So war die Verfassung der Meiji-Zeit, die den Kaiser wieder als Zentralgewalt einsetzte, alles andere als „liberal-demokratisch“, es sei denn, dass man auch die Verfassung Preußens, die ihr Vorbild war, als „liberal-demokratisch“ versteht. Die Meiji-Verfassung war eine strikt hierarchische, auf shintôistischen Gründungsmythen beruhende Alleinherrschaft in der Person eines „göttlichen“ Kaisers. Yusa lässt unbestimmt, was an der frühen Meiji-Zeit liberal oder demokratisch war. Meint sie z.B. die Bewegung für Volksrechte, die *Jiyû Minken Undô* 自由民権運動, ließe sich ein solcher Zusammenhang herstellen, allerdings thematisiert sie diese nicht, war Nishida auch weder ein Teil der Bewegung noch stand er ihr nahe. Ein weiteres Argument dient Yusa zum Beweis der „freiheitlichen Gesinnung“ Nishidas: am Tag der Proklamation der neuen Meiji-Verfassung am 11. 02. 1889 ließ sich Nishida mit seinen Freunden „stolz“ vor dem Banner mit der Aufschrift „Wir freien Männer stehen an der Himmelsspitze“ (*chôten ricchi jiyûjin* 頂天立地

⁹⁸⁰ Yusa (1995), S. 107.

⁹⁸¹ Ebd.

⁹⁸² Ebd., S. 108. Hervorh. EL.

自由人) fotografieren.⁹⁸³ Yusa interpretiert, dass der junge Nishida und seine Freunde – beunruhigt über die Abwendung von der japanischen Tradition und über die „Verwestlichung“ Japans – mit dem Posieren für ein Foto ein Zeichen des Widerstands im Sinne der „Emanzipation“ Japans, der Hoffnung auf die Abschaffung der ungleichen Verträge, gesetzt haben.⁹⁸⁴ Diese Anekdote mag anschaulich machen, dass Nishida ein gewisses politisches Bewusstsein gehabt haben mochte, allein sagt dieser Sachverhalt über die angeblich *liberale* Ausrichtung Nishidas nichts aus. Yusa bringt Nishida hier mit Argumenten im Interesse des nationalen Selbstbehauptungsdiskurses in Verbindung, die dem heutigen Verständnis zumindest des amerikanischen Wortes „liberal“ eher entgegenstehen.⁹⁸⁵ Bekannterweise gab es bereits in der frühen Meiji-Zeit eine erste Welle anti-westlicher und anti-moderner Selbstbehauptungsrhetoriken, die sich auch im Regierungsjargon, „keine zweitrangige Stellung“ unter den Nationen der Welt einzunehmen, deutlich zeigte.⁹⁸⁶ In der frühen Meiji-Zeit gelebt zu haben bedeutet keinesfalls, die „Luft“ liberaler Demokratie zu atmen, wie auch das wieder nicht bedeutet, Nishida sei schon durch das Atmen dieser Luft ein Denker des Widerstands gewesen. Yusas Argument ist historisch ungenau, verkürzend und suggestiv.

Abgesehen von der grundsätzlichen Tatsache, dass eine nicht vorhandene Zustimmung zu diesem oder jenem System kein Argument für den *Widerstand* ist, sollte die Analyse von NBM gezeigt haben, dass Yusas Behauptung bereits auf der Ebene seiner offiziellen philosophischen Schriften falsch ist. Auch auf der Ebene seiner privaten Schriften kann sie nicht belegt werden.⁹⁸⁷ Obwohl Yusa zugibt, dass Nishida die offizielle kulturelle Rolle des Tennô gutheißt, behauptet sie, Nishidas Auffassung des *Kokutai* erhalte eine neue, völlig andere Gewichtung. Nicht sei das *Kokutai* im Tennôismus verwurzelt, sondern in der „Vornehmheit“ der „menschlichen Realität“ selbst. Das werde aus einem Brief an Yamamoto Ryôkichi 山本良吉 von 1918 klar.⁹⁸⁸ Nishida sagt darin, der japanische *Kokutai* sei auf der „Menschheit“, der „humanity“ [e. i. O.] begründet. Man muss die problematische politische Haltung Nishidas ab den 1930er Jahren nicht auf die Zeit um 1918 zurückdatieren, um zu sehen, dass Nishida schon hier zentrale Begriffe der Tennôideologie *positiv* konnotiert. Der *Kokutai* wird von Nishida durch seine angebliche Fundiertheit in der „humanity“, die *Bansei Ikkei* durch die „Nächstenliebe“/„Barmherzigkeit“ (*jihi* 慈悲), „Selbstlosigkeit“ (*bogga* 没我) und das „Gemeinsame“ (*kyôdô* 共同), das sie symbolisiere, charakterisiert.⁹⁸⁹

Weiter ist in Yusas Verständnis Nishidas Geschichts- und Staatsphilosophie eine Philosophie des „Pluralismus“. Jede Nation könne in Nishidas Vision ihre eigene „Identität“ bewahren. Auch hier verlässt sich Yusa wieder auf die suggestive Kraft

⁹⁸³ Ebd., S. 108.

⁹⁸⁴ So formuliert Yusa: „On 11 February 1889, the day the Meiji Constitution was promulgated, they posed in front of a camera with a banner that read ‚We Stand Free at the Top of Heaven‘, a sign of their defiant hope for a new nation emancipated from the unfair trade treaties [...]“ Yusa (1995), S. 108.

⁹⁸⁵ Ich verstehe Yusas Verwendung des englischen Wortes „liberal“ dann auch im angloamerikanischen Sinne als „nicht konservativ“.

⁹⁸⁶ Siehe J.W. Hall (1968), S. 293.

⁹⁸⁷ Den Erinnerungen des Enkelsohns Nishidas zufolge – die Yusa hier zum Beweis ihrer These vom „Widerstand im Privaten“ anführt – sind als politisches Dokument fragwürdig. So habe Nishida seinem Enkel erzählt, der Kaiser sei ein „ordinary human being“, den man bemitleiden sollte. Ueda Hisashi 上田久, *Sofu Nishida Kitarô* 祖父西田幾多郎. Nansôsha, Tôkyô (1983), S. 48-49, zit. in: Yusa (1995), S. 109. Über Nishidas *politische* Haltung zum Kaiserhaus sagt das indes nichts aus.

⁹⁸⁸ In NKZ XVIII (1966), S. 207., zit. in Yusa (1995), S. 109.

⁹⁸⁹ NKZ XVIII (1966), S. 207.

positiv belegter Begriffe ungeachtet ihres semantischen Gehalts: „The vision [Nishida] proposes is of a pluralistic community of nations within which each nation is able to maintain its own identity, the leadership falling to those countries with the most highly developed global orientation to history.“⁹⁹⁰ Offensichtlich findet Yusa es angemessen, dass die Führerschaft an diejenigen Länder verteilt wird, die in den Genuss der am höchsten entwickelten „Geschichtsorientierung“ kommen. Sie reproduziert distanzlos Nishidas eigenes Argument über die Führerschaft Japans in Asien. Yusa gleicht sich in ihrer Interpretation so eng an Nishidas Formulierungen an, dass sie sich selbst die Überschreitung des „Bannkreises“ der Nishida-Terminologie verunmöglicht: ihre Aussagen lassen sich vom Nishidaschen Jargon blenden und verbleiben inhaltslos. Die Konsequenz ist ein absolut abstraktes und vages Bild von „Geschichte“, bei dem, ob bewusst oder unbewusst, unbestimmt bleibt, was genau man unter „Pluralismus“ oder „Identität“ zu verstehen habe. Auch die Rechtfertigung von Nishidas Engagement im Regierungs-Think-Tank, der *Shōwa Juku* 昭和塾 – einer wissenschaftlichen Unterabteilung von Konoes Erziehungsinstitut, der *Shōwa Kenkyūkai* 昭和研究会, zur „Erweiterung des japanischen Geistes“ und zur spirituellen „Errichtung einer neuen ostasiatischen Ordnung“⁹⁹¹ – bleibt vage: „[Nishida] felt the need to train a younger generation that could think on its own, make its own decisions, and steer Japan prudently into the coming age of global interaction.“⁹⁹² Was genau hier „the coming age of global interaction“ heißen mag, bleibt im Dunkeln. Yusa behauptet, der Begriff „global interaction“ stelle einen *Wert an sich* dar. Ihre allgemeine Bewertung der frühen Meiji-Zeit als „liberal democratic“ ohne Verweis auf die Bürgerrechtsbewegung und ihre Hypostasierung einer im Abstrakten verbleibenden „pluralistischen Gemeinschaft“ sowie einer nicht weniger abstrakten „global interaction“ als *Werte an sich* sind die sprachlichen Symptome ihres politischen Desinteresses an einem emanzipatorischen Politik- und Menschenbild, das sie mit Nishida teilt. Die Sprache ihrer Nishida-Interpretation verbleibt in seinem Jargon und lässt sich schließlich weniger als *Interpretation*, eine über die verhandelte Terminologie hinausgehende Deutung bestimmter Aussagen, denn als *Reproduktion* verstehen. Sie erinnert zudem stark an die Rhetorik der Militärführung: Yusas Lesart Nishidas als Aufforderung an Japan, zur „Menschlichkeit und Moralität zurückzukehren“, die „Waffen niederzulegen“ und erst dann seine asiatischen Nachbarn in die „neue Ära zu führen“ unterscheidet sich nicht wesentlich von der Behauptung des Offiziers und Heeresministers Araki Sadao 荒木貞夫 (1877-1966), Japan sei kein militaristisches oder imperialistisches Land und würde zu den Waffen nur um des Friedens Willen greifen.⁹⁹³ Leider verlässt sich Yusa in ihrer Nishida-Apologie bzw. in ihrer Präsentation eigener politisch-philosophischer Positionen mehr auf die Suggestivität „liberal“ konnotierter, aber unbestimmter Begriffe („universal“, „pluralistic“, „global orientation“, „world culture“⁹⁹⁴, „global interaction“) als den semantischen Gehalt dieser Begriffe sinnvoll zu analysieren. Nichts in ihrer Argumentation deutet indes *inhaltlich* darauf hin, dass Nishida ein „Philosoph des Widerstands“ war. Nishidas vage Gedanken zur Sphäre des Politischen enthüllen sich in Yusas Interpretation vielmehr als Symptom eines

⁹⁹⁰ Yusa (1995), S. 111.

⁹⁹¹ Siehe Lavelle (1994), S. 144.

⁹⁹² Yusa (1995), S. 119.

⁹⁹³ Siehe dazu die Selbstauskunft Arakis in „The Spirit and Destiny of Japan“, in: Ivan Morris (Hg.) (1993), S. 73. Ich bin dem Hinweis Lavelles nachgegangen. Lavelle (1994), S. 161, Fußnote.

⁹⁹⁴ „Genuine intellectual growth into a world culture that will serve humanity at large does not think in such clichés [East and West] but seeks to understand ideas from all quarters.“ Yusa (1995), S. 117.

Widerwillens an einer emanzipatorischen Politik. In der distanzlosen Reproduktion seiner unscharfen Thesen zur Weltpolitik scheint durch, dass Yusa diesen mit Nishida teilt.

Christopher Goto-Jones hat gleich ein ganzes Buch zum Zweck der Nishida-Apologie verfasst: *Political Philosophy in Japan. Nishida, The Kyoto-School and Co-Prosperity* (2005). Seine These: „I will argue that Nishida fought in the ‚civil war‘ against ultra-nationalist and imperialist interpretations of the state-sanctioned terminology using the tools of his wider philosophical system.“⁹⁹⁵ Ich möchte meine kurze und zusammenfassende Kritik an Goto-Jones’ auf drei Punkte konzentrieren, wobei ich in erster Linie sein *methodisches* Vorgehen problematisiere. Der letzte Punkt betrifft Goto-Jones Argumentationsstil und will nicht noch einmal auf die inhaltlichen, sondern auf die formalen Absurditäten hinweisen, zu denen die Apologie von Nishidas politischem Denken führen kann.

Erstens: mit seiner These will Goto-Jones sich vom Ueda Shizuterus Methode abgrenzen, das „Taufziehen um die Bedeutung“, das heißt das angebliche Nichteinverständnis Nishidas mit der ultranationalistischen Politik, allein durch seine *Privatschriften* zu belegen. Goto-Jones hält diese Methode für „nicht überzeugend“, denn – wie er meines Erachtens richtig sieht – Nishida interessiert uns nicht als Tagebuchschriftsteller, sondern als Philosoph. Goto-Jones Gegenthese ist dagegen alles andere als überzeugend: „Nishida was engaged in what Ueda has called a ‚tug-of-war over meaning‘, and he hoped that his audience would deduce dissent from their knowledge of his wider (*though often not explicitly political*) work.“⁹⁹⁶ Wie Goto-Jones zu dieser Behauptung kommt, erfährt der Leser nicht und muss sich im Laufe der weiteren Argumentation erschließen. Allerdings scheint es doch nicht weniger willkürlich, Nishidas „Dissenz“ zur offiziellen Propaganda in seinen *nicht explizit politischen* Schriften zu entdecken als in seinen Tagebüchern. Dennoch, Goto-Jones erklärt *Zen no kenkyū* zum Beweisdokument der politischen Haltung Nishidas, eine nicht weniger problematische Entscheidung. Er begründet sie, indem er das Kapitel über die „Ethischen Lehren“ aus ZnK von 1911 zum Beweis von Nishidas *politischer* Haltung in den 30er Jahren heranzieht. So unterliegt seinem methodischen Vorgehen zum Einen eine implizite Konfundierung von Ethik- und Politikbegriff, die ihm in ihrer Problematik nicht bewusst zu sein scheint. Zum Anderen ist hier auch methodisch prekär, dass ein einzelner Text von 1911 das „wahre“ politische Bild Nishidas zeichnen soll, welches durch die ultranationalistische Atmosphäre ab den 1930er Jahren verfälscht worden sei: „[...] *Zen no kenkyū* provides a special opportunity to discover the political thought of Nishida before the dark clouds of ultra-nationalism cast their shadow over the social discourse.“⁹⁹⁷ Goto-Jones gemahnt hier an den „guten“ Kern des politischen Bewusstseins Nishidas, der nur freigelegt werden müsse, um seine „wahre“ Haltung zur Militärführung begreifbar zu machen. Mit der Rückführung auf einen „humanistischen Kern“ kann man in der Tat noch alle politischen Akte der Willkür rationalisieren – offensichtlich eine Problematik, die Goto-Jones nicht aufzufallen scheint.

Trotzdem ist diese selektive Beweisführung symptomatisch für die unbelegte Hypothese, es gäbe einen „guten“, moralisch „unverfänglichen“ Nishida von 1911, der in der

⁹⁹⁵ Goto-Jones (2005), S. 1.

⁹⁹⁶ Goto-Jones (2005), S. 2. Hervorh. EL.

⁹⁹⁷ Goto-Jones (2005), S. 48.

Rezeption Interpretationsgrundlage seiner explizit nationalistischen Schriften ab den 1930ern zu werden habe. Die Erklärung über die Entscheidung, *warum* eine frühere Phase bei Nishida wirkungsgeschichtlich relevanter ist als eine andere, bleibt Goto-Jones schuldig – und ist insofern problematisch, als von einer angeblich antiautoritären Tendenz in seinen Frühschriften auszugehen zur *Bewertung* von Nishidas späteren Schriften maßgeblich wird. Dabei werden Nishidas politische Schriften ab der *Kulturformen*-Schrift von Goto-Jones *nicht* zum Beleg seiner politischen Haltung herangezogen. Das Naheliegendste wäre, die politische Haltung Nishidas aus seinen politischen Schriften zu destillieren. Es ist merkwürdig, dass der Nishida-Rezipient Goto-Jones nicht in die Verlegenheit kommt, genau das zu tun.

Zweitens gibt es in Goto-Jones' Ansatz ein weiteres Plausibilitätsproblem: die unzulässige Übertragung bestimmter Begriffskomplexe und Argumente auf einen völlig anderen Begriffskomplex. So wird die These des „von Anfang an politischen Nishida“ durch eine gewisse selektive Hypostasierung zwar noch vorangetrieben, allerdings um den Preis ihrer Nachvollziehbarkeit. Dazu im Einzelnen: Goto-Jones grenzt sich explizit von angeblichen Versuchen ab, ex post facto eine „rechte Agenda“ in Nishidas Werke „hineinzulesen“. Bereits sprachlich suggeriert Goto-Jones die Unterlegenheit dieser Interpretationsansätze: Kritiker wie Lavelle *interpretieren* nicht, sondern „lesen hinein“: „[...] scholars such as Lavelle have adopted this approach, effectively arguing that we can read an imperialist and ultra-nationalist agenda *back* into the philosophy of Nishida Kitarô.“⁹⁹⁸ Das Problem bestehe für Goto-Jones in Folgendem: „Rather than answering questions about the meaning of particular texts in specific historical and social circumstances, they are mining classical sources in order to use them to support their own positions *in the present*.“⁹⁹⁹ Daraufhin unternimmt Goto-Jones die größte mir in der wissenschaftlichen Literatur zu Nishida bekannte *methodische Projektion*: das, was er Lavelle zum Vorwurf macht, führt er selbst in detail und unter grossem argumentativen Aufwand auf den nächsten 40 Seiten aus. So parallelisiert Goto-Jones zum Beweis ihrer buddhistischen Herkunft die 17-Artikel-Verfassung von Prinzregent Shôtoku aus dem Jahre 604 mit den „Ethischen Lehren“ aus Zen no kenkyû¹⁰⁰⁰, behauptet die Nähe des *honji suijaku* 本地垂迹¹⁰⁰¹ des Tendai-Buddhismus und seiner Interpretation bei Kūkai 空海 (774-835) mit den wesentlichen Thesen aus dem *Kulturformen*-Text Nishidas¹⁰⁰² und stellt die *ichinen sanzen*-Doktrin als „richtige“ Interpretation von Nishidas Auffassung des *Hakkô Ichiu-*

⁹⁹⁸ Goto-Jones (2005), S. 16.

⁹⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰⁰ „[...] it is hard to deny that Articles 3 and 10 [aus der 17-Artikel Verfassung Shôtokus, EL] establish a political spectrum ranging from a simple, monarchical authoritarianism on the one hand (what Nishida would later call „divine heteronomous-“, or „authority-theory“) to a more permissive pluralism on the other (where Nishida would later locate the „good“). Goto-Jones (2005), S. 30.

¹⁰⁰¹ Nakamura zufolge die „Manifestation“ Buddhas in Gestalt einer Gottheit (*kami* 神). Originalquelle: Der erste Band des *Shasekishû* 沙石集, eine Art buddhistisches Wörterbuch um 1279, herausgegeben von Mujû 無住 (1226-1312), einem Rinzaï-Mönch. Nakamura (1981), S. 1261.

¹⁰⁰² So wird das *Honji Suijaku* nicht nur formal, sondern auch inhaltlich mit Nishidas Kulturdiskussion in den *Kulturformen* konfundiert: „In his seminal work, *jûjû shinron*, Kūkai went so far as to suggest that mankind's collective advance towards enlightenment could be served [...] also by the observance of non-Buddhist doctrines, since even these were likely to be *honji-suijaku*. This permissive location in the political discourse is later occupied by Nishida in the 1930s, when he talks about the nature of progress in the context of differing civilizations: in *keijijyôgakuteki tachiba kara mita tôzai kodai no bunka keitai* (1934), for example, Nishida describes how every civilization manifests something of the absolute in its 'unique features', and he suggests that progress towards the universal is found in the synthesis of these particular features.“ Goto-Jones (2005), S. 31-32

Prinzips vor, ohne auf den shintôistischen Ursprung des *Hakkô Ichiu* hinzuweisen.¹⁰⁰³ Fast kein Schulgründer der buddhistischen Tradition wird von Goto-Jones ausgelassen, um Nishida als direkten Erben ihrer angeblich politischen Doktrinen zu behaupten. So werden Hônen 法然 (1133-1212), Shinran, Nichiren und Dôgen durch stark simplifizierende Darstellungen ihrer zentralen Doktrinen zu den Vätern der politischen Ausrichtung Nishidas und gleichzeitig politischen Philosophie Japans überhaupt erklärt.¹⁰⁰⁴ Zweck ist die politische Schadloshaltung Nishidas über die Suggestivität des Harmoniebegriffs (*wa* 和), der im Buddhismus angeblich tonangebend sei, sowie über die vielfachen Auslegungsmöglichkeiten der Haltung des „Buddhismus“ zum Krieg – wobei Nishida Goto-Jones zufolge eine besonders liberale, ja geradezu völkerverständigende Auslegung des Krieges im Geiste des Buddhismus vertritt: „[...] the justification of war [in Buddhist political thought] is importantly conditional: war must not be the result of personal ambition, and it must not be directed against those unwilling to embrace the rules of the victors.“¹⁰⁰⁵ Goto-Jones überdehnt nicht nur die Bedeutung buddhistischer Diskurse für Nishidas Denken, sondern erklärt „rückwirkend“ die Lehren Hônens, Dôgens etc. zu politischen Theorien, um so eine japanische Kontinuität antibellizistischer Diskurse, der sich angeblich auch Nishida anschließe, zu hypostasieren. Zum Einen ist diese romantisierende Sicht auf die Haltung weiter Teile der buddhistischen Ideologie, so insbesondere im Zen, und der sie vertretenden Elite ist längst widerlegt.¹⁰⁰⁶ Methodisch prekärer aber ist zum Anderen Goto-Jones’ Projektion auf Lavelle: so wird bei Goto-Jones, anstatt die Bedeutung bestimmter Texte in der „bestimmten sozialen und geschichtlichen Gegenwart zu analysieren, die Ausgrabung klassischer Quellen zur Unterstützung bestimmter Ziele in der Gegenwart“¹⁰⁰⁷ – ein Vorgehen, welches er Pierre Lavelle als nicht objektiv vorwirft.

Drittens belässt Goto-Jones es nicht bei einer Rehabilitierung des politischen Nishida bzw. des ultranationalistischen Jargons durch die buddhistische Tradition: auch Kants politische Assoziation freier Staaten aus *Zum ewigen Frieden* (1795) darf in Nishidas Interpretation als Stichwortgeber der japanischen Idee von der Großostasiatischen Wohlstandssphäre erhalten. Goto-Jones sieht das Zusammenfallen von Kants und Nishidas politischer Philosophie in der Frage nach der Bedingung für den gerechten Zusammenschluss verschiedener Staaten in einem (so wie es beispielsweise bei der

¹⁰⁰³ Goto-Jones’ Konfundierungsleistung ist beträchtlich. So meint er, im *Ichinen Sanzen* werde dieselbe Problematik von Allgemeinem und Besonderen behandelt wie im Propagandawort des *Hakkô Ichiu*. In diesem Sinne verwende Nishida das Schlagwort *Hakkô Ichiu*, eine These, die er zu beweisen für ebenso unnötig hält: „[*Ichinen Sanzen* means that] [e]very particular thought was simultaneously universal: one thought, three thousand worlds. In a very different intellectual context, an associated expression, *hakkô ichiu* (the world under one roof), would become a catchphrase for the Co-Prosperity Sphere in the 1940s. Insofar as *ichinen sanzen* described the universality of the particular and *hakkô ichiu* described the universal that united myriad particularities, the two expressions were the flip sides of the same coin [sic]. Nishida Kitarô himself uses the phrase *hakkô ichiu* [...], but rather than buying into the ideological content of the phrase in wartime Japan, we will see that Nishida is very careful to tie it back to this early formulation via his own concept of *sekaiteki sekai* (world of worlds).“ Goto-Jones (2005), S. 32. Allerdings bleibt es bei Goto-Jones im Laufe der Untersuchung bei diesen Behauptungen. Eine Analyse des Begriffs der *sekaiteki sekai* bleibt er schuldig.

¹⁰⁰⁴ Siehe insbesondere Goto-Jones (2005), S. 25-40.

¹⁰⁰⁵ Goto-Jones (2005), S. 36.

¹⁰⁰⁶ Exemplarisch dazu Brian Victoria, *Zen at War* (1997), aber bereits auch die Arbeiten Ichikawas, insbesondere *Die Kriegsverantwortung der Buddhisten* (*Bukkyôsha no sensô sekinin* 仏教者の戦争責任) (1970) und in der Folge Ch. Ives, *Imperial Way Zen* (2009).

¹⁰⁰⁷ Goto-Jones (2005), S. 16.

Großostasiatischen Wohlstandssphäre mit Japan als Führungsmacht faktisch vorliege). Diese Bedingung ist Goto-Jones zufolge bei Kant wie bei Nishida dann erfüllt, wenn dieser Staat einen „Zustand der Aufklärung/Erleuchtung“ („state of enlightenment“)¹⁰⁰⁸ erreicht habe. Wenn diese Bedingung vorliege, werden die anderen Staaten sich freiwillig unterwerfen. Ungeachtet der radikalen Differenzen in Konzeptualisierung, Ausführung sowie Ausmaß ihrer jeweiligen politischen Ideen und ungeachtet der stark zu bezweifelnden Annahme, dass Kant sich diesem Gedanken anschließen würde, schließt Goto-Jones Kants und Nishidas „politisches Denken“ in einem Beispiel zusammen: „I formulate a sentence that both Kant and Nishida would approve of: *only enlightened states can form genuine transnational groupings*.“¹⁰⁰⁹ Weil dieser Satz aber dazu verführen könne, das Kaiserliche Japan oder das British Empire für aufgeklärt zu halten, *weil* sie einen Kaiser- bzw. ein Königshaus haben, sieht Goto-Jones bei Nishida – ebenso wie bei Kant! – eine wesentliche sprachliche Nuance am Werk, die die ganze Bedeutung eines solchen Satzes angeblich in Frage stelle und sie einer grundlegenden neuen Bedingung unterwerfe. Ich möchte Goto-Jones’ Argument in seiner vollen Länge präsentieren – nicht so sehr, um ihn *vor-* und somit schlechter philosophischer Argumentation zu *überführen*, sondern vielmehr, um die absurden Folgen eines unreflektierten Umgangs mit Quellentexten zu belegen:

I formulate a sentence that both Kant and Nishida would approve of: *only enlightened states can form genuine transnational groupings*. It is easy to see how such sentences could be used by political figures to imply that, say, Imperial Japan or Great Britain was enlightened because it had an empire. However, such an interpretation fudges the conditional by deliberating misreading the moral content of „can“. In the context of the wider thought of either Kant or Nishida, such sentences have a rather different meaning: only *if/when* (...*tara*) states are enlightened will they become able to form legitimate transnational groupings. That is, the Japanese Empire is immoral if Japan (or Korea, or China...) is not an enlightened state. From Nishida’s concerns about the problems of heteronomous political ethics [aus ZnK], we can judge that Imperial Japan [...] was not an enlightened state. Hence, the Japanese Empire was not a genuine or moral particular world.¹⁰¹⁰

Der Rehabilitationszwang von Nishidas politischem Denken macht auch vor solchen unsinnigen Argumenten nicht halt. Zunächst ist es problematisch, dass Goto-Jones die angeblich von Nishida wie Kant gleichermaßen vorgebrachte Behauptung nicht belegt. Er möchte vielmehr einen gewissen „Argumentationshabitus“ darstellen, den Nishida wie Kant – die Parallelisierung an sich ist bereits schwierig – angeblich pflegen. Das Skandalon dieses Arguments ist aber Goto-Jones Behauptung, die (von ihm hypostasierte) Einführung des Konditionals „wenn“ bzw. „nur dann, wenn“ verändere die Bedeutung eines bereits als Konditional formulierten Satzes. Dabei liegt faktisch *Bedeutungsgleichheit* vor. So ist die Bedeutung von „Nur freitags gibt es Fisch“ bedeutungsgleich mit „Nur wenn Freitag ist, gibt es Fisch.“ Dass das Konditional „if“/“when“ eine stärkere Bedingtheit für den Zustand der Aufklärung suggeriere als die Einschränkung „only“, scheint das Produkt der Goto-Jonesschen

¹⁰⁰⁸ Goto-Jones (2005), S. 65.

¹⁰⁰⁹ Ebd.

¹⁰¹⁰ Ebd.

Phantasie.¹⁰¹¹ „Only enlightened states“ und „Only if states are enlightened“ verschiebt nur die Syntax, nicht die Bedeutung. Für den Leser stellt sich Nishidas Distanz zum japanischen Staat allerdings nicht über ein fehlerhaftes Argument her.

Auch ist Goto-Jones' Behauptung absurd, Nishida habe Japan in den 1930er Jahren nicht als aufgeklärten (erleuchteten?) Staat gesehen, weil er sich in *Zen no Kenkyû* 1911 von der „heteronomen Ethik“ distanziert habe. Nahegelegt wird hier, der japanische Tennôstaat repräsentiere eine „heteronome Ethik“, die Nishida auch als solche identifiziert. Allerdings ist das nicht der Fall und wird von Goto-Jones entsprechend nicht belegt. Die Übertragung eines bestimmten Themas (Nishidas Diskussion über das „Gute“ in ZnK) auf ein anderes (Nishidas Einschätzung des japanischen Staates während der Kriegszeit) zeitigt solche abseitigen Argumentationen, die sich eher auf Intuition zu verlassen scheinen als auf kohärente Argumentation und auf eine immanente Auseinandersetzung mit zutiefst problematischen politischen „Ideen“ verzichten. Goto-Jones belässt es indes nicht bei einer Verteidigungsstrategie, sondern versucht in seinem Buch, Nishida als „politischen Utopisten“ darzustellen. Einen Hinweis darauf, wie mager und grossteils schlicht ärgerlich die Argumentation auch für dieses Projekt ist, dürften die vorangegangene kritische Analyse seiner zunächst nur methodischen Strategie gezeigt haben. Die inhaltliche Auseinandersetzung muss ich hier ebenfalls leider aussparen. Sie dürfte allerdings ebenfalls auf die Analyse der methodischen Fehlleistungen rückführbar sein, zumindest aber hier ihren Anfang nehmen.

Eine *vollständige* kritische Lektüre der Verteidigungsstrategien Nishidas bei Ueda, Yusa und Goto-Jones verlangt auch eine vollständige Untersuchung über Sinn und Zweck der Nishida (und im weiteren: Kyoto-Schule) – Apologie überhaupt. Meine Arbeit kann das hier nicht leisten; sie würde eine Diskursanalyse fordern, die nicht zur methodischen Architektonik der vorliegenden Untersuchung gehört. Sie würde auch in den größeren Kontext der Modernismus-Debatte und auch zur Kritik der sich inzwischen in verschiedene Subgruppen dividierende Disziplin der Post-Colonial Studies gehören, bei der das Thema „Japan im 20. Jahrhundert“ noch immer zu den großen dunklen Flecken gehört.

3. *Hin zu einer Religionsphilosophie mit der Idee der prästabilierten Harmonie als Leitfaden (Yotei Chôwa wo tebiki to shite shûkyôtetsugaku e 予定調和を手引として宗教哲学へ)* (1944) – Die Vollendung des Identitätsdenkens

Während der schriftlichen Niederlegung des Aufsatzes *Hin zu einer Religionsphilosophie mit der Idee der prästabilierten Harmonie als Leitfaden (Yotei Chôwa wo tebiki to shite shûkyôtetsugaku e 予定調和を手引として宗教哲学へ)*, im Folgenden *Yotei Chôwa*, vom 03.03. bis 23.03. 1944 schrieb Nishida an Watsuji Tetsutarô, man müsse sich „begrifflich“ (*gainentekini* 概念的に) Klarheit über den Begriff des *Kokutai*, der japanischen Nationalsubstanz, verschaffen.¹⁰¹² Nishida hatte bereits in seinen Vorlesungen und dem Aufsatz über den „geschichtlichen

¹⁰¹¹ Der bloße Hinweis auf die *hongaku shisô* 本学思想-Antinomie von der „spontanen Erleuchtung“, der ein ebensolches Dilemma unterliege, ändert nichts an der unsinnigen Argumentationsfigur, die Goto-Jones hier zur *Auflösung* der Antinomie anbringen zu können meint.

¹⁰¹² Brief vom 15.03. 1944, NKZ XVIII (1966), S. 296.

Körper“ (*rekishitekishintai* 歴史の身体) (1937)¹⁰¹³ eine Selbstverständigung über den jahrelang unterbestimmten Begriff des Körpers versucht, die als Bestandteil seiner Wende zum *Homo exterior* gewertet werden muss. Auch in *Yotei Chôwa* zeigt sich Nishidas Versuch der begrifflichen Grundlagenggebung, hier in Bezug auf den *Kokutai*. Dabei gehört *Yotei Chôwa*, ebenso wie der *Kulturformen*-Text und NBM *nicht* zum Korpus seiner im Auftrag des Propagandaministeriums geschriebenen Texte. Nishidas Geschichtsmetaphysik findet hier eine zusammenfassende Darstellung ohne die terminologischen Zwänge der offiziellen Propaganda. Besonders *Yotei Chôwa* ist hier aufschlussreich, bietet der Text eine umfassende, metaphysisch und religionsphilosophisch motivierte Legitimation des *Kokutai* ohne die äußeren Beschränkungen. Für eine kritische Lektüre ist *Yotei Chôwa* zudem überaus dankbar, da sich keine expliziten, sondern nur durch entsprechende Interpretation herauslösbaren Momente ergeben, in denen Nishida Japan als Vorbild und Muster für die Welt bestimmt, wie er es bereits in NBM und SSG, hier allerdings in weniger verschlüsselter Form, getan hat. Für eine Darstellung dieses Textes, der in zwei Teile, einen, grob gesagt, metaphysisch-logischen und einen religionsphilosophischen zerfällt, möchte ich allerdings etwas weiter ausholen.

Auf die theoretische Vorbildstellung der Leibnizschen Metaphysik für Nishidas Denken, prävalent im Begriff der „prästablierten Harmonie“, ist bereits mehrfach hingewiesen worden. *Yotei Chôwa* stellt hier nun den expliziten Versuch Nishidas dar, den Zentralbegriff des späteren Leibniz aus der *Monadologie* (1714)¹⁰¹⁴ seinem – Nishidas – Denken zu subsumieren. Die explizite Inanspruchnahme der späten Leibnizmetaphysik dient Nishida in erster Linie zur Vermittlung seines Verständnisses von „Kultur“ und „Geschichte“, wieweit die Abgleichungsversuche mit Leibniz im ersten Teil auch der angeblichen „Nähe“ der Leibnizschen Metaphysik mit Nishidas Ortlogik verdeutlichen sollen. Dabei bleibt Nishida seiner Vorgehensweise treu, das Denken so heterogener Ansätze wie die Leibnizens, Spinozas, Descartes’ und Nikolaus Cusanus’ seinem Denken anzugleichen und zu behaupten, nichts anderes als was diese Denker gesagt haben, habe er mit „Ort“ eben auch sagen wollen. So z.B. in der Adaptation der Idee der Kompossibilität (*compossibilité*) und den zwei logischen Prinzipien Leibnizens, dem Satz des Widerspruchs und den Satz des zureichenden Grundes¹⁰¹⁵: „Als eine Welt, in der die ewige Zukunft in der ewigen Vergangenheit gespiegelt ist, begründet sich diese Welt auf die logische Form des Kompossiblen, *das heißt* (*sunawachi* 即ち) der Ortlogik.“¹⁰¹⁶ Die Subsumierung Leibnizscher Logik, der Substanzlehre Spinozas, sowie der negativen Theologie Cusanus’ in sein Denken ungeachtet, kommen auch hier wieder die von Nishida ritualisierend verwendeten Ausdrücke von der (absolut) widersprüchlichen Selbstidentität, der Tat-Anschauung, der absoluten Gegenwart als Selbstbestimmung der Gegenwart, in der Vergangenheit und Zukunft „gespiegelt“ seien,

¹⁰¹³ NKZ XII, S. 343-367.

¹⁰¹⁴ Allen Zitaten aus der *Monadologie* liegt die französisch-deutsche Ausgabe bei Reclam, übersetzt und herausgegeben von Hartmut Hecht, zugrunde. Leibniz (1998).

¹⁰¹⁵ *Monadologie* §§ 31-32. Leibniz (1998), S. 27: „Unsere Vernunftschlüsse stützen sich auf zwei große Prinzipien, das des Widerspruchs, kraft dessen wir als falsch beurteilen, was ihn einschließt und als wahr, was dem Falschen entgegengesetzt ist oder zu ihm im Widerspruch steht. § 32 Und das des zureichenden Grundes, kraft dessen wir erwägen, daß keine Tatsache als wahr oder existierend gelten kann und keine Aussage als richtig, ohne daß es einen zureichenden Grund dafür gibt, daß es so und nicht anders ist, obwohl uns diese Gründe meistens nicht bekannt sein mögen.“

¹⁰¹⁶ NKZ X, S. 101. Hervorh. EL. Siehe auch: „Faktische Wahrheit muss sich auf dem Standpunkt des Selbstbewusstseins des praktischen Selbst unserer Tat-Anschauung befinden. Das ist der Standpunkt der Ortlogik, die sich den Satz vom zureichenden Grund zum Prinzip macht.“ NKZ X, S. 100.

des Begriffs vom „Geschaffenen zum Schaffenden“, des „Geschichtlich-Körperlichen“ sowie seine Dichotomien von zeitlich-räumlich und intellektuell-volitional (ich sage im Folgenden unspezifischer: willentlich) vor. Dabei halte ich es für unwichtig, welcher Begriff quasi-taxonomisch hier die „oberste“ Stelle beziehen darf oder zentral ist, da meiner Diagnose zufolge in *Yotei Chôwa* die Konfundierung seiner metaphysischen mit seiner geschichtsphilosophischen, religiösen und seiner politischen Begrifflichkeit das Hauptsymptom seiner *Kokutai*-Legitimationsstrategie bildet und somit eine Hierarchisierung seiner Begriffe sinnlos macht.

3. 1. Widersprüchliche Selbstidentität und prästabilisierte Harmonie als Prinzip der geschichtlichen Struktur der Welt

Um dem Problem der Begriffs- und Themen“vermischung“ zu begegnen, lohnt es sich, Nishidas Text als Sammlung von Axiomen zu begreifen und dabei zu versuchen, die axiomatischen Bestimmungen bestimmten „Themen“ zuzuordnen, um schließlich zu analysieren, welche Begriffe symptomatisch äquivok, identifizierend und konfundierend gebraucht werden. In diesem Abschnitt möchte ich drei Axiome vorstellen, um die herum ich die argumentative Struktur von *Yotei Chôwa* zu rekonstruieren versuche: 1. „Die prästabilisierte Harmonie ist nicht wie bei Leibniz eine (bloße) Hypothese, sondern das logische Prinzip der geschichtlichen Struktur der Welt.“¹⁰¹⁷ 2. Die Welt, in der „die Form die Form selbst bestimmt“¹⁰¹⁸ geht grundlos (*mukiteiteki* 無基底的) vom Geschaffenen zum Schaffenden.¹⁰¹⁹ 3. Gott hat die beste aller möglichen Welten erschaffen, weil in ihr das Prinzip der widersprüchlichen Selbstidentität zwischen dem Einen und dem Vielen herrscht.¹⁰²⁰

Zum ersten Axiom lässt sich fragen, wie Nishida die Anwendung des Begriffs der prästabilisierten Harmonie aus der rein aus folgerichtigen Sätzen bestehenden Monadologie auf die „geschichtliche Struktur der Welt“ gelingt. Leider findet sich auch hier keine Herleitung des „Geschichtlichen“ bei Nishida. Es tritt unvermittelt auf.

Nishida beginnt seine Geschichtsthese von der prästabilisierten Harmonie mit Überlegungen zum „Individuum“ oder zum „Individuellen“, wobei die Begriffe *kotai* 个体, *kobutsu* 個物 und *ko* 個 äquivok gebracht werden, und folgt daraus, dass sie sich in „relationaler“ Weise zueinander verhalten – darin ist Nishidas Bestimmung des „Individuums“ Leibniz’ Bestimmung der Monaden als letzte individuelle Substanz nicht unähnlich. Nun behauptet Nishida weiter, dass im Begriff des Individuums wegen seiner Gegenüberstellung zu einem anderen Individuum ein „Selbstwiderspruch“ bestehe. Die Zweifelhaftigkeit dieser Behauptung beiseite – logisch gesehen besteht in der Aussage „Ein Individuum steht einem anderem Individuum gegenüber und ist so Individuum“¹⁰²¹ kein Widerspruch – will Nishida hier eine vollständige ontologische Bestimmung des Individuums, die Leibniz ausser Acht gelassen habe, präsentieren und sich so gegen ihn absetzen. Nicht weniger als vier

¹⁰¹⁷ NKZ X, S. 92.

¹⁰¹⁸ NKZ X, S. 95.

¹⁰¹⁹ Siehe auch die folgende Formulierung: „Alles wirklich Existierende ist durch die ewige Vergangenheit determiniert (*kettei serareta* 決定せられた) und geht über in die ewige Zukunft. Was in der ewigen Zukunft entsteht, ist alles im absoluten Raum gespiegelt und in der ewigen Gegenwart enthalten.“ (NKZ X, S. 96)

¹⁰²⁰ Siehe NKZ X, S. 100. Zur Stellenbelegung siehe Diskussion.

¹⁰²¹ NKZ X, S. 92.

verschiedene Bestimmungen machten das Individuum aus. Die „widersprüchliche Selbstidentität“ des Individuums bestehe zum Einen in seiner Vermittlung durch absolute Negation, zum Anderen im Grundwiderspruch von Einem und Vielen, zum Dritten in der doppelten Bestimmung als „zeitlich-räumlich“ wie auch als „räumlich-zeitlich“ und viertens in seiner Funktion als Selbstbestimmung absoluter Gegenwart. Die letzteren seien somit Konzepte der Zeitlichkeit, die Leibniz entgangen seien.

Die herausragende Rolle des Begriffs der „absoluten Gegenwart“ weist auf Nishidas starke Tendenz zum Zeitbegriff gegen den Begriff des Raumes hin. Nishida will hier zeigen, dass Gott als „absolut“ widersprüchliche Selbstidentität allein alle diese Attribute nicht nur vereinigt, sondern in einem ausgezeichneten Sinne als „absolute Gegenwart“ (*zettai genzai* 絶対現在) zu verstehen ist. Die Aktivität oder das Handelnde (*hatarakumono* 働くもの), ein weiterer, mit dem Begriff des Ausdrucks und des Spiegelns von Leibniz inspirierter prävalenter Begriff, wird also streng zeitlich, als Selbstbestimmung absoluter Gegenwart, gedacht. Gleichzeitig bemüht Nishida Leibniz' These von den verschiedenen starken Perzeptionen¹⁰²², und subsumiert sie unter seinen Begriff von Aktivität, um dann zu behaupten: „Was am deutlichsten die Welt ausdrückt, ist am aktivsten.“¹⁰²³ In diesem Kontext von absoluter Zeitlichkeit, absoluter Negation und Aktivität behauptet Nishida: „Die prästabilisierte Harmonie ist nicht wie bei Leibniz eine (bloße) Hypothese, sondern das logische Prinzip der geschichtlichen Struktur der Welt.“¹⁰²⁴ Hier ist die erste Verwendung von „Geschichte“ in diesem Text, die – so unvermittelt sie auch erscheinen mag – die besondere Bedeutung dieser „selbstbestimmten“ Gegenwart, die in der „ewigen Vergangenheit“ bereits vorausgeplant und in die „ewige Zukunft“ wirkt, nicht zufällig ist. Dabei ist das meines Erachtens kein berechnendes Kalkül Nishidas, sondern vielmehr eine sich zwingend ergebende Konsequenz aus seinen Überlegungen zum Individuellen, d.h. der Substanz bei Leibniz. Hier faszinierte Nishida primär die Vorstellung, dass jede Monade gleichzeitig das Ganze der Welt widerzuspiegeln vermag. Sie kommt Nishidas Vorstellung von Unendlichkeit entgegen, die er noch immer versucht, in adäquater Begrifflichkeit auszudrücken. Kurz, die geschichtliche Struktur der Welt mit dem Prinzip prästablierter Harmonie bei Leibniz kurzzuschließen erfolgt über die Einführung der unendlich zeitlichen Dimension, die Nishida bei Leibniz vermisst.

2. Der zweite axiomatische Aspekt in *Yotei Chôwa* ist, in Anknüpfung an den Begriff des Geschichtlichen wie der prästabilierten Harmonie gleichermaßen, die Behauptung der „Grundlosigkeit“ bestimmter Aggregate oder Attribute, die explizite Abweisung des Hypokeimenons: „Glaubt man, dass sich dort [auf dem Grunde der Selbstidentität] etwas Substrathaftes (*kitaiteki naru mono* 基体的なるもの) befindet, ist das nichts als metaphysischer Dogmatismus.“¹⁰²⁵ Selbst Gott könne nicht das „Subjekt der Geschichte“ sein, sondern sei vielmehr ein „großer, spiegelnder Kreis des Wissens“¹⁰²⁶ – hier behauptet Nishida, Spinozas Gottesvorstellung komme dem nahe, wenn dieser auch nur die Cartesische Substanzvorstellung weiterentwickelt habe und so in einen statischen Substanzbegriff abgefallen sei. Nishida geht so weit zu behaupten, dass Spinoza nichts weiter als die Substantialisierung des Begriffs, d.h. einen Fehler mache. So muss Nishida die Gefahr des „substantialistischen Fehlschlusses“ erkannt haben,

¹⁰²² *Monadologie* §§ 19 ff. Leibniz (1998), S. 21 ff.

¹⁰²³ NKZ X, S. 93.

¹⁰²⁴ NKZ X, S. 92.

¹⁰²⁵ NKZ X, S. 99.

¹⁰²⁶ NKZ X, S. 95.

wenn er es auch versäumt hat, sie in Bezug auf seine eigene Philosophie zu bannen: „Das subjektiv-totale Eine sowie das einzelne Viele substantialistisch zu denken [wie Spinoza], ist nichts als die Substantialisierung (*jittai* 実体化) von Begriffen.“¹⁰²⁷ Es muss eingewendet werden, dass den Begriff als Substanz zu bestimmen etwas anderes ist als die Substantialisierung von Begriffen, die sich erst aus der Konfundierung ihrer logischen Dimension mit ihrem „substanzhaften Ansichsein“ ergibt. Spinozas Bestimmung des Begriffs als Substanz ist jedoch streng logisch, ein „substantialistischer Fehlschluss“ liegt nicht vor.

Die Grund- oder Substanz- oder Hypokeimenon-losigkeit des Selbst und der Welt hat aber weitreichende Folgen für den Weltlauf. In einer für die für die Kategorienübertretung von Ontologischem zum Historischen repräsentativen Passage erklärt Nishida:

Wenn jedes einzelne Individuum, Vergangenheit und Zukunft negierend, kreativ tätig ist und vom Geschaffenen zum Schaffenden geht, wird es als ständig kreatives System geschichtlich-körperlich (*rekishiteki shintaiteki* 歴史の身体的).¹⁰²⁸

Ontologie – die Wissenschaft dessen, was dem Seiendem als Seiendes zukommt – wird mit dem Geschichtsbegriff kurzgeschaltet. Das kreative Individuum, das kein „ihm Zugrundeliegendes“ hat, weil es als Selbstbestimmung absoluter Gegenwart schon immer bestimmt ist – hegelianisch gesprochen „an sich“ – schafft sich erst als historisch-körperliches Wesen seinen eigenen Grund „für sich“. In der vollkommenen Unbestimmtheit des Geschichtlichen ist nicht etwa ein pragmatischer Vorteil zu sehen, der die Universalisierbarkeit dieses Gedankens verdeutlichen soll, wie wir sie aus der Herleitung des kategorischen Imperativs kennen (wiewohl Nishida dieses auch angestrebt haben mag). Nishida meint *seine eigene Zeit* als Erfüllung eben dieser Grundvoraussetzungen zu sehen und das An-sich-sein der Selbstbestimmung absoluter Gegenwart – garantiert durch die Vorhersehung Gottes – erst den Modus schaffend, durch die sein Wirken in dieser Welt zum Für-sich-sein gelangt. Mit anderen Worten: *das, was „schon immer“ determiniert war (an sich), gelangt im Geschichtlichen zum Bewusstsein seiner selbst als prästabliert harmonische Entität (für sich)*. Somit realisiert die Philosophie des *Jikaku* sich auf der Bühne des Geschichtlich-Körperlichen: „Die Welt, die von der grundlosen Selbstreflexion anfängt, ist die Welt, die ihre eigene Funktion wird [...] ihr Grund ist das tätig-anschauende Selbstbewusstsein unseres Selbst als körperliches Selbst (*shintaiteki jiko* 身体的自己).“¹⁰²⁹ So wundert es nicht, wenn die Überbetonung der Zeitlichkeit ihre pragmatische Erfüllung in der Idee einer auf die „Selbstbestimmung der absoluten Gegenwart“ zugeschnittenen Eschatologie hat:

Das, was als individuelle Realität existiert, ist in der Welt der absoluten Gegenwart, der historischen Welt, alles in Gott ausgedrückt, und vor Gott (*kami no mae ni* 神の前(に)) mit einem Namen versehen. Das, was geschichtlich als Selbstbestimmung der absoluten Gegenwart entsteht (*seiki suru mono* 生起するもの), ist in Gott vorausgesehen (*subete kami ni oite yochiserareta* すべて神に於いて予知せられた).¹⁰³⁰

¹⁰²⁷ NKZ X, S. 98.

¹⁰²⁸ Ebd.

¹⁰²⁹ NKZ X, S. 99.

¹⁰³⁰ NKZ X, S. 97.

Nishidas Determinismus deutet an, dass die historische Realität gottgewollt und somit absolut notwendig sei. Auch die konkrete historische Situation könne nicht anders als so bestimmt sein. Ein weiteres Beispiel dürfte folgende Passage sein, in der Nishida sein Verständnis der prästabilierten Harmonie darlegt, die nun nur durch einen interpretatorischen Gewaltakt Ähnlichkeit mit Leibnizens Idee hat: „[...] das Ausdrückende ist das Ausgedrückte; die Welt, die sich absolut nichtend selbst bestimmt, und in der das Reflektierende das Reflektierte ist, ist die Welt, die vom Reflektierten zum Reflektierenden geht, die Welt, in der die ewige Zukunft die ewige Vergangenheit reflektiert.“¹⁰³¹ Wenn das Passive mit dem Aktiven identisch ist, gibt es keine Unregelmäßigkeit, keine Verschiebung, keinen Riss, und „die Welt“ – das „Selbst“ – ist mit sich in ewiger „selbstwidersprüchlicher“ Identität harmonisch. Daher ist die Idee eines zu Grunde Liegenden, eines „Subjekts“ im emphatischen Sinne so unpässlich für Nishida: sie bringt ein störendes Element hinein, das Urteile zu fällen imstande ist, Unterscheidungen trifft, wo „in Wahrheit“ alles in prästablierter Determination für ewig mit sich eins ist.

3. Den Höhepunkt des subsumierenden Denkens Nishidas findet seinen Ausdruck darin, dass Leibniz' Behauptung, Gott habe die beste aller möglichen Welten geschaffen, ihre Wahrheit darin habe, dass sie nichts anderes als Nishidas widersprüchliche Selbstidentität von Einem und Vielem sei:

[...] wie Leibniz sagte, hat Gott im Sinne der prästabilierten Harmonie die beste aller möglichen Welten geschaffen. Als widersprüchliche Selbstidentität von Einem und Vielem ist diese Welt eine Welt, in der das Selbst sich in sich selbst spiegelt, und die sich selbst ausdrückende Welt spiegelt sich von der ewigen Vergangenheit in die ewige Zukunft [...]¹⁰³²

Nishida schließt seine zentrale Annahme von der widersprüchlichen Selbstidentität an Leibniz' Annahme der besten aller möglichen Welten an. Entsprechend rückt Nishida sein Denken in die Nähe der Leibnizschen Idee, gleichwohl ohne ihre logische Deduktion. Die Ungültigkeit der Inanspruchnahme Leibnizens besteht aber noch schwerwiegender in der Aussparung nicht der logischen, sondern der theologischen Voraussetzungen des Leibnizschen Systems. Leibniz' primäres Kriterium für die Existenz einer möglichen Welt ist nicht nur ihre Widerspruchsfreiheit, sondern die theologische Erklärung, der zufolge Gott sämtliche Möglichkeiten, eine Welt zu erschaffen, als Ideen in seinem Verstand verglichen und sich kraft seines moralischen Willens frei dazu entschieden hat, die bestmögliche zu verwirklichen.¹⁰³³ Nishida unterschlägt die theologische Erklärung mit der Folge, dass seine Konzeption ohne die metaphysische Deduktion erfolgt, welche Leibniz' System erst ihren Sinn verleiht. Eine Welt ist für Leibniz der Interpretation Michael-Thomas Liskes zufolge zunächst

die Ansammlung (*collection*) jeweils aller miteinander Kompossibler [...], oder eine maximal konsistente Menge von Individuen, die jeweils alle möglichen Individuen umfaßt, die widerspruchsfrei im selben System zusammenexistieren können [...] Eine jede dieser verschiedenen Kombinationen von Möglichen ist insofern maximal, als sie nicht mehr ohne

¹⁰³¹ NKZ X, S. 96.

¹⁰³² NKZ X, S. 100.

¹⁰³³ Vgl. Leibniz, *Essais de Théodicée* II, § 225, in: C. I. Gerhardt (Hg.) *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, Band I-VII, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin (1875-90), Nachdruck Hildesheim (1978), Band VI.

Widerspruch um ein neues Mögliches erweitert werden kann. [...] Untereinander verglichen sind sie aber verschieden inhaltsreich; die beste oder inhaltsreichste ist von Gott zur Verwirklichung erwählt worden [...].¹⁰³⁴

So mag Leibniz sehen, dass die begriffsanalytische Erklärung, die Welt sei die beste aller möglichen, weil sie – wenn man im Jargon Nishidas bleiben möchte – die „widersprüchliche Selbstidentität von Einem und Vielem“ ist, nicht ausreicht: die logische Erklärung ist systemimmanent unbefriedigend. Denn auch die „möglichen“, nicht „wirklichen“, d.h. nicht von Gott zur realen Existenz gebrachten Welten sind in sich widerspruchsfrei und gehorchen dem Satz des zureichenden Grundes, sind also *logisch* möglich. So verwirft Leibniz die Idee einer nur logischen oder (in Leibniz Sinne) metaphysischen Notwendigkeit der Welt und bringt die Idee einer moralischen Notwendigkeit ein. Gerade dadurch aber genügt Leibniz den „logischen“ Kriterien seines Systems, das wesentlich auf Ableitungsdenken fundiert ist: wie willkürlich seine theologische Erklärung auch sein mag, ist sie jedenfalls eine Erklärung. Nishidas „begriffliche“ Bildung einer Entsprechungsbeziehung von widersprüchlicher Selbstidentität und der besten aller möglichen Welten bleibt paradoxerweise unterbestimmt, während gerade Leibniz’ „moralischer Sprung“ die Kriterien logischen Ableitungsdenkens erfüllt. Indem Nishida einfach verschiedene Begriffe ineinandersetzt, erklärt er nichts.

Doch die Abgrenzung von Leibniz sowie der gesamten christlichen Tradition durch Nishida folgt auf dem Fuße: Leibniz’ Unvollkommenheit bestehe darin, den Begriff der widersprüchlichen Selbstidentität unberücksichtigt gelassen und Gott nur von der „subjektiven Logik“ aus beurteilt zu haben.¹⁰³⁵ Empfindlich reagiert Nishida insbesondere auf die „Relativität“ des Leibnizschen Gottes, der immer das „Eine“ zur Grundlage erkläre, ohne das „Viele“ einzuschließen.¹⁰³⁶ Hier setzt dann auch die schärfste Kritik an Leibniz an: die an seiner Gottesvorstellung. Von hier aus entwickelt Nishida dann auch seinen Gedanken des Religiösen. Dabei ist Nishidas Kritik nicht unnachvollziehbar: die Tatsache, dass Leibniz in der Theodizee das Böse als Aberration des Guten beschrieben hat, ist die Folge seiner Konzeption Gottes als des Wesens, das keine negativen Prädikate enthalten kann. Nishida wendet sich gegen eine solche Auffassung Gottes, denn gerade er müsse *alle* Prädikate und so auch die negativen enthalten. Nishida folgt daraus, dass auf dem Standpunkt der Leibnizschen Gotteskonzeption kein wahrer freier Wille und keine wahre „individuelle Persönlichkeit“ (*shin no kojinteki jinkaku* 真の個人的人格) enthalten sein kann. Nishida behauptet sogleich jedoch die Vorzüge seiner Logik gegenüber dem „westlichen“ oder „christlichen“ Gottesbegriff, indem er die Leibnizsche Konzeption diesem als „subjektive Logik“ gleichsetzt, ohne Spinozas Substanzbegriff in diesem Zusammenhang zu erwähnen.¹⁰³⁷ Schließlich wirft Nishida der gesamten „westlichen subjektiven Logik“ Pantheismus vor, von dem er sein Denken abzugrenzen weiß: „Der

¹⁰³⁴ Liske (2000), S. 119. Gleichzeitig muss Leibniz’ Bestimmung der besten aller möglichen Welten, um konsistent zu sein, einen metaphysischen Sprung unternehmen: „Bei seiner Allwissenheit habe Gott sich nicht darüber täuschen können, welches die bestmögliche Welt sei; da ihn seine vollkommene Güte auf die Entscheidung für das Beste festgelegt habe, sei es *moralisch notwendig*, dass Gott diejenige Welt erwählt und in seiner Allmacht unausweichlich verwirklicht habe, die tatsächlich die wirkliche Welt ist.“ ebd. S. 120. Hervorh. EL.

¹⁰³⁵ NKZ X, S. 103.

¹⁰³⁶ „[In Leibniz’ subjektiver Logik] ist stets das Eine die Grundlage.“ Ebd.

¹⁰³⁷ NKZ X, S. 104-105.

wahre absolute Gott transzendiert uns, wie er uns auch in sich einschließt. Aber vom Standpunkt westlicher subjektiver Logik (*seiyô no shugoteki ronri no tachiba kara* 西洋の主語的論理の立場から) ist so etwas undenkbar. Was ich mit der Selbstbestimmung absoluter Gegenwart meine, ist nicht pantheistisch zu denken.“¹⁰³⁸ Auch sprachlich findet zum Ende des ersten Abschnitts eine Verschiebung statt: Nishida verwendet nicht mehr das starke Personalpronomen „ich“ (*watakushi* 私), sondern das versöhnliche, gemeinschaftliche „wir“ (*wareware* 我々) und meint in seiner Absetzung vom „westlichen Standpunkt“ die „Kultur des Ostens“. Im gleichen Zug nimmt Nishida die Perspektive der Geschichtlichkeit wieder in abgrenzender Absicht zur christlichen Vorstellung von Geschichtlichkeit auf. Während das Christentum eschatologisch auf einen Endpunkt in der Geschichte ausgerichtet sei, der niemals realisiert werde, sei „unser Selbst (*wareware no jiko* 我々の自己) als augenblickshafte Selbstbestimmung (*zettai genzai no shunkanteki jiko gentei* 絶対現在の瞬間的自己限定) absoluter Gegenwart in jedem einzelnen Augenblick eschatologisch.“¹⁰³⁹ Wie stark der Nationalbegriff in diesen religionsphilosophischen Ausführungen wird, führt Nishida in den letzten Sätzen des ersten Abschnitts eindrücklich vor. Es lohnt sich, die gesamte Passage zu zitieren:

Auf dem Standpunkt, dass die Gegenwart die Gegenwart selbst bestimmt, ist jeder Augenblick Anfang und Ende der Welt. Sogar die Historiker sagen, dass in der geschichtlichen Welt jeder Punkt ein Anfang ist (siehe Ranke). Die heutigen buddhistischen Mönche haben die wahre Bedeutung des Mahāyāna völlig vergessen. Die Kultur des Ostens muss auf diesem Standpunkt erneut zum Leben erwachen. Aber dazu muss sie ein neues Licht auf die Weltkultur werfen (*sekaibunka ni taishite aratanaru hikari wo nagekakenebanaranai* 世界文化に対して新たな光を投げかけねばならない). In dieser Hinsicht ist das *Kokutai* unseres Landes als Selbstbestimmung der absoluten Gegenwart die Richtschnur/das Muster (*kihan* 規範) der geschichtlichen Tat. Der wahre Geist des Mahāyāna ist im Osten heute nur in unserem Japan erhalten (*kyô, waganihon ni oite nomi iji serareteiru no dearu* 今日、我日本に於いてのみ維持せられているのである).¹⁰⁴⁰

Die Idee der besten aller Welten als widersprüchliche Selbstidentität wird von Nishida zum nationalen Chiffre umgewertet. Die Aneignung von wie die Abgrenzung gegen Leibniz – stellvertretend für die ganze „westliche“ Metaphysik – dient Nishida zur Ausformulierung seiner eigenen Position einer Überzeugung von den deterministischen Gewalten der Geschichte. In den folgenden letzten Überlegungen soll der drastische Höhepunkt des Nishidaschen Idealismus in seinen deterministischen und der menschlichen Realität gegenüber indifferenten Konsequenzen nachgezeichnet werden.

3.2. Von der Identität von Selbst und Welt zur Identifikation von Selbst und Staat: Identitätsdenken als ethische Gleichgültigkeit

Teil 2 von *Yotei Chôwa* ist deutlicher an staatstragenden Ideen ausgerichtet. Nishida setzt den Leser axiomatisch von folgenden drei Grundüberzeugungen in Kenntnis: 1. „In der Welt der absoluten Gegenwart [...] ist alles prästabilierte Harmonie, alles

¹⁰³⁸ NKZ X, S. 105.

¹⁰³⁹ Ebd.

¹⁰⁴⁰ Ebd.

schicksalhaft (*unmeiteki* 運命的)¹⁰⁴¹, 2. „Die Logik des Selbstbewusstseins ist die Logik der Weltentstehung (*sekaiseiritsu* 世界成立), und die Logik der Weltentstehung ist die Logik des Selbstbewusstseins.“¹⁰⁴² 3. „Die Logik des Selbstbewusstseins ist das Axiom unseres geschichtlichen Lebens“¹⁰⁴³ Als hegelianische Abfolge eines an sich/für sich und an-sich-für-sich ist hier interpretierbar, dass in 1. das gesetzte An-sich eines noch nicht zu sich selbst gekommenen *Kokutai* gesetzt wird, welches seine religiöse Dimension noch nicht kennt. In 2. beginnt die hyperidealistische Einsicht in den Charakter des Weltganzen als Identität von Selbst und Welt im Für-sich des *Kokutai*. Diese Einsicht oder Erkenntnis ist gleichzeitig fundamental für die Erkenntnis der prästabilierten Harmonie. Ausdrücklich wird der axiomatische Charakter der Identität von Selbst und Weltgeschichte dann in ihrer Vollendung als An-und für-sich-sein in 3. Nishida schließt seine Betrachtungen in Teil 2 mit der Behauptung ab, dass sowohl das Selbstbewusstsein in seiner „wahren“ Dimension als auch Moral und Kultur auf der Religion begründet sei¹⁰⁴⁴, womit Religion zum Modus des an-sich-für-sich-seienden Selbst- und Weltganzen bestimmt wird. Anders gesagt, die Feststellung der prästabilierten Determination (an sich) ist das Resultat der Erkenntnis der Identität von Selbst und Welt (für sich), welche in der Identität von Selbst und Staat ihr an-sich-für-sich in der Religion und somit auch ihren Ursprung habe. Schließlich ist die prästabilierte Harmonie bei Nishida ein theologisches Konzept. Inwiefern die Bestimmung der prästabilierten Harmonie als religiöser Begriff ideologische Züge trägt ist, möchte ich am Ende zeigen.

Von der paradigmatischen Identifikation von Selbst und Welt rückt Nishida auch in diesem Abschnitt nicht ab. So ist die Identifikationsleistung von Selbst und Welt in wenigen Passagen in diesem Abschnitt wieder beträchtlich. So sei der „Ort“ oder die „Stelle“ (*tokoro* 所), an dem die Welt „formativ“ (*keisei suru* 形成する) ist, ebenso der Ort, an dem das Selbst „formierend“ sei, und ebenso umgekehrt.¹⁰⁴⁵ Der Selbstaussdruck der Welt ist „gleichsam“ (*sunawachi* 即ち) „unser“ Selbstaussdruck, wie auch umgekehrt.¹⁰⁴⁶ Und „wo wir unseres Selbst gewahr sind, dort bestimmt die Welt sich selbst.“¹⁰⁴⁷ Selbst und Welt werden hier ausdrücklich identifiziert. Ein heterogenes Element kann nicht gedacht werden. Das oder den „Anderen“ gibt es nicht, es sei denn als Erscheinung des Selbst. So kommt es bzw. er begrifflich auch gar nicht vor. Tatsächlich ist dieses „Selbst“ Nishidas so weltlich fixiert, dass es die konkrete Existenz Anderer zu seiner Vermittlung auch nicht mehr braucht, ist es ja schon selbst wesentlich *äußerlich*: „Ich denke, dass das Selbstbewusstsein unseres Selbst nicht von innen, sondern vielmehr von außen (*soto kara* 外から) kommt.“¹⁰⁴⁸ Wer hier die Anlehnung an einen materialistischen Gedanken erkennen will, wird gleich im nächsten Satz eines Besseren belehrt: „Unser Selbstbewusstsein ist immanent-transzendent und transzendent-immanent.“¹⁰⁴⁹ Das Selbst ist geschichtlich und körperlich. Und auch das Sein verdankt sich nicht mehr der creatio ex nihilo, sondern dem tätigen Prinzip „vollen

¹⁰⁴¹ NKZ X, S. 106.

¹⁰⁴² NKZ X, S. 110.

¹⁰⁴³ NKZ X, S. 111.

¹⁰⁴⁴ NKZ X, S. 115.

¹⁰⁴⁵ NKZ X, S. 106.

¹⁰⁴⁶ Ebd.

¹⁰⁴⁷ NKZ X, S. 110.

¹⁰⁴⁸ NKZ X, S. 107.

¹⁰⁴⁹ Ebd.

Seins“.¹⁰⁵⁰ So ist auch der emphatische Gebrauch des Nichts-Begriffes auffällig abwesend. Falsch wäre es aber, die angebliche „Äußerlichkeit“ des Selbst einer konkreten Gegenstandswelt zuzurechnen. Wie in allen und insbesondere allen Spätschriften Nishidas kann in der identitätslogischen Konzeption von Selbst und Welt keine Rede von „innen“ und „ausen“ sein. Die Sichselbstgleichheit Alles mit Allem erinnert an die „tote Ruhe“ der Unendlichkeitskonzeption, die Nishida mit allen Mitteln zu verteidigen sucht. In seinem Begriff der absoluten Gegenwart, in der die „Ewigkeit die Ewigkeit berührt“ wird dies deutlich. Nishida sieht hier die Konstellation „konkreten“ Seins, das sich der Identität seiner mit der Welt nur noch gewiss zu sein hat. Mit Žižek muss man hier jedoch die „what if?“-Frage stellen:

What if eternity is a sterile, impotent, lifeless domain of pure potentialities, which, in order to fully actualize itself, has to pass through temporal existence? [...] What [...] if, as Schelling implies, eternity is the ultimate prison, a suffocating closure, and it is only the fall into time that introduces Opening into human experience?¹⁰⁵¹

Unreflektiert gilt Nishida Unendlichkeit als Begriff ontologischer Dignität. Die rhetorischen Fragen Žižeks zielen dagegen daraufhin, den toten, in der Tat *impotenten* Charakter der leeren Unendlichkeit, die sich an nichts Realem aufhalten mag, herauszustellen. Dabei gehört die Betonung „unendlicher“ Gegenwart zur begrifflichen Konstellation mit der Identität und dem Religiösen: letztlich ist hier kein Handeln möglich, denn alles Handeln erfordert Endlichkeit, Vergänglichkeit, Relativität (zu Anderen) und die Existenz anderer Personen – Personen, die ausdrücklich *nicht* ich sind und deren Fähigkeit, ebenso zu handeln wie ich, mein Handeln erst ermöglicht. Die Bedingung desjenigen also, was Nishida in seiner Tat-Anschauungs-Metaphysik, seiner Hypothese des Willens und der Handlung, als ontologisch prävalent anvisiert, wird durch seine identitätslogische Voraussetzung *ante factum* verunmöglicht.

Das Selbst ist bei Nishida aber, wie inzwischen zur Genüge zur Sprache gekommen sein dürfte, kein Selbstzweck. Als ahnte er von der Auflösung des Ich durch die „Subreption hypostasierten Bewusstseins“, zitiert er Dôgens Worte aus dem *Genjôkôan* 原状公案 des *Shôbôgenzô*, dem zufolge erst das Ablassen von Körper und Herz, die Loslösung von diesem einen Selbst das höchste aller Ziele sei (*shinjin datsuraku, datsuraku shinjin* 心身脱落脱落心身).¹⁰⁵² Nishida lehnt sich hier auch ausdrücklich an das Theorem von der Unterscheidung des Ununterschiedenen (*mubunbetsu no bunbetsu* 無分別の分別) an, das erst „wahres Selbstbewusstsein“ sei.¹⁰⁵³ Auf den letzten Seiten von *Yotei Chôwa* entdeckt Nishida nämlich nun einmal mehr den Buddhismus, insbesondere seine *Jôdo shin*-Variante. Seine Referenzen zu christlichen Autoren wie Augustinus und Cusanus, dessen *docta ignorantia* er – abgesehen von Cusanus' angeblicher Unfähigkeit, dem Denken innerhalb der Grenzen „subjektiver Logik“ zu „entkommen“¹⁰⁵⁴ – insgesamt positiv wertet, sind zwar noch immer vorhanden. Eine deutliche Privilegierung erfahren nun jedoch seine buddhistischen Referenzen wie Shinran und Dôgen, aber auch Suzuki

¹⁰⁵⁰ NKZ X, S. 108: „[...] das Sein kommt nicht aus dem Nichts.“

¹⁰⁵¹ Žižek (2002), S. 13-14. Interessant ist, dass hier der *Romantiker* Schelling als Kronzeuge gegen Nishida auftritt, ist er ihm als *Idealist* doch sehr nahe!

¹⁰⁵² Dôgen, *Genjôkôan* 原状公案 in: *Shôbôgenzô* 正法眼蔵, Kapitel 1, S. 54-55. Iwanami Shoten (1965).

¹⁰⁵³ NKZ X, S. 109. In Anlehnung an den bekannten Popularisierer des Buddhismus und engen Freund Nishidas Suzuki Daisetsu 鈴木大拙 (1870-1966), wie Nishida ohne Quellenangabe behauptet. Ebd.

¹⁰⁵⁴ Siehe NKZ X, S. 11.

Daisetsu (Teitarô) 鈴木大拙 (貞太郎) (1870-1966). Schließlich kontrastiert er das Christentum mit dem Buddhismus ausdrücklich und zählt eine Reihe von zum Zwecke der Dichotomie stilisierten Kriterien heran: so sei das Christentum „historisch“, der Buddhismus dagegen „ahistorisch“, im Christentum gebe es die „(Erb-)Sünde“, im Buddhismus nicht, das Christentum sei „eschatologisch“, der Buddhismus sei dagegen ein „ständiger Prozess vom Geschaffenen zum Schaffenden“, usw.¹⁰⁵⁵ Auch hier ist Nishida nicht konsequent, wenn nicht sogar widersprüchlich. Kritisiert er vorher die „zeitlich-räumliche“ Dimension als subjektivistisch, während das bei ihm positiv besetzte „Wirkende“ eindeutig „räumlich-zeitlich“ bestimmt ist, wird nun der Buddhismus der Seite der subjektivistischen zeitlich-räumlichen Dimension zugeschlagen. Zweck dieser unvermittelten Gegenüberstellung ist nicht etwa die Bevorzugung des buddhistischen Glaubens der Sache nach, im Gegenteil weist die Bewertung des Buddhismus als „ahistorisch“ auf eine implizite Kritik am Buddhismus hin. Doch geht es Nishida hier nicht in erster Linie um den religionskomparativen Ansatz, sondern, wenn man so will, um das „Wesen“ der Religion selbst, die alle Menschen betreffe, oder wie es am Anfang von *Ortlogik und religiöse Weltanschauung* (1945) heißt: „Religion ist ein seelisch-innerliches Faktum.“¹⁰⁵⁶ In *Yotei Chôwa* sagt Nishida seiner Logik gemäß, dass die „verschiedenen Religionen“ aus der widersprüchlichen Selbstidentität von Gott und Mensch entstehen. Nishida wirbt für die Versatilität der Religion, die die Partikularitäten einzelner Religionen in sich umfasse. Denn „die Welt ist in ihrem Grunde religiös.“¹⁰⁵⁷ Und nur in der religiösen Anschauung sei das „wahre Bewusstsein“¹⁰⁵⁸, was sich daran zeige, dass Religion die Basis von Moral und Kultur sei.¹⁰⁵⁹

Was Nishidas Hypostasierung der Religion als Ursprung des Staates, der Moral, der Geschichte und seine Konfundierung mit dem Begriff der prästabilierten Harmonie betrifft, muss man hier jedoch die Frage stellen, was eigentlich prekärer ist: seine voreingenommene Einstellung gegenüber dem *Kokutai*-Staat oder seine Erklärung, es handele sich hierbei um prästabilierte Harmonie? Im Grunde ist die Erklärung, der Staat baue auf fundamental religiösen Grundsätzen auf, nicht per se „verkehrt“, sondern erst die Erklärung, es handele sich dabei um eine streng determinierte Form der Voraussicht Gottes.

Können Reflexionen über die partikulare Ausformung der Religion in diesem Kontext, hier als Buddhismus, aber auch noch in anderer Hinsicht für die Kompatibilität von Nishidas Religions- und seinem Staatsbegriff aufschlussreich sein?

Aus seinen starken Angriffen gegen das Christentum und seiner an einigen Stellen explizit auf den *Jôdo shin shû*-Glauben rekurrierenden Überzeugung wird deutlich, dass Nishida seinen eigenen Standpunkt mit dem Mahāyāna-Buddhismus identifiziert, wie er „einzig in Japan erhalten“ sei. Seine im ersten Teil des Textes ausformulierte Metaphysik, die Logik widersprüchlicher Selbstidentität, tritt im zweiten Teil wieder als Logik des Buddhismus auf, wenn er ihr auch die Einseitigkeit, bloss „zeitlich“ und „subjektivistisch“ zu sein, vorrechnet. Dennoch kann kein Zweifel daran bestehen, dass Nishida sich in seinen wesentlichen Annahmen vornehmlich buddhistischen und zen-

¹⁰⁵⁵ Siehe NKZ X, S. 112-113.

¹⁰⁵⁶ NKZ X, S. 295. Elberfeld (1999a), S. 204.

¹⁰⁵⁷ NKZ X, S. 112.

¹⁰⁵⁸ NKZ X, S. 114.

¹⁰⁵⁹ NKZ X, S. 115.

buddhistischen Denkern nahe wähnt (man mag hier einen weiteren subsumierenden Zug erkennen, wieweit Dôgen aber von der Kritik, die Leibniz trifft, verschont bleibt.) Das zeigt sich unter anderem auch an der Prominenz zentraler buddhistischer und zen-buddhistischer Grundsätze in *Yotei Chôwa*. So werden zentrale Ideen des Diamanten-Sutra: „Ein nichtverhafteter Geist muss entstehen, ein Geist, der nirgends verhaftet ist“ (*ômushojû nishôgoshin* 応無所住而生其心)¹⁰⁶⁰, des Prajñāpāramitā-Sutra und Begriffe wie der Idee der „Unterscheidung von Nicht-Unterschiedenem“ (*mufunbetsu no funbetsu* 無分別の分別), die Nishida allesamt seiner Selbstauskunft zufolge direkt von Suzuki übernimmt¹⁰⁶¹ sowie der Idee der Koinzidenz von Freiheit und Notwendigkeit (*hitsuzen soku jiyû* 必然即自由)¹⁰⁶² prominent zitiert bzw. paraphrasiert, was eindeutig auf einen buddhistischen und zen-buddhistischen Impetus in Nishidas Denken zur Zeit von *Yotei Chôwa* hinweist. Allerdings wäre diese Nähe auch kritisch zu beleuchten. Ich möchte hier den zen-buddhistischen Impetus Nishidas als Legitimierung der Unterordnung unter das militärische System durch den Verlust der „reflexiven Distanz“ problematisieren, welche als ontologische und ethische Indifferenz, d.h. Gleichgültigkeit gegenüber menschlichem Leid, auftritt, deren begrifflicher Niederschlag sich als „widersprüchliche Selbstidentität“ äußert.

A propos Suzuki Daisetsu, den Nishida mehrfach erwähnt, spielt in *Yotei Chôwa* vornehmlich die Idee der Selbstlosigkeit oder Selbstauflösung, wie er bei Dôgen und seiner späteren populistischen Version bei Suzuki vorkommt und von Nishida übernommen wird, eine wesentliche Rolle. Obwohl der Zusammenhang von Zen und nationalistischer Ideologie in der aktuelleren Forschung bereits stark thematisiert und rezipiert wurde¹⁰⁶³, möchte ich auf nur einen, nichtsdestoweniger wichtigen Aspekt des theoretischen Zusammenhangs eingehen, und zwar auf das Problem ethischer Gleichgültigkeit. Da Nishida etwa das Zen-Paradigma des „inneren Friedens“ seiner Selbstauskunft zufolge ablehnt, weil es nicht im Dienste der Nation stehe¹⁰⁶⁴, halte ich den „Umweg“, sein Denken mit allen Grundsätzen des Zen-Buddhismus zu vergleichen und dann die autoritär-nationalistischen Züge des Zen herauszustellen, für nicht sinnvoll: Nishidas in *Yotei Chôwa* formulierter Nationalismus kommt ganz ohne den religionspathologischen Überbau aus. So übernimmt er die buddhistische Idee des Nicht-Ich (*muga* 無我) in seine *Kokutai*-Ideologie mit einer bemerkenswerten Modifikation: nicht sei die Idee des Ich falsch, weil sie den „inneren Frieden“, Sinn und Zweck der buddhistischen Übung, verhindere, sondern die Idee des „inneren Friedens“ sei „selbstsüchtig“ (*shiyoku* 私欲), weil aus ihr kein „wahrer Staatsgehorsam“ (*shin no kokka zuijun* 真の国家随順) entstehe¹⁰⁶⁵. Nishida stellt hier die *muga*-Idee eindeutig in den nationalen Dienst. Daher ist für Nishida erst das „wahre religiöse Selbstbewusstsein“ auch „wahrer Staatsgehorsam“¹⁰⁶⁶. Hier wird um ein Weiteres deutlich, dass der Charakter des Religiösen bei Nishida zutiefst national ist –

¹⁰⁶⁰ Übersetzung von: A. Niehaus, in: *Das Geijutsu futaba no hajime des Kokenken Kyokusui*, Hamburg, NOAG 179-180 (2006), S. 12.

¹⁰⁶¹ NKZ X, S. 109.

¹⁰⁶² NKZ X, S. 102. Hier heisst es: „Dies ist eine Welt der Notwendigkeit der Freiheit und der Freiheit der Notwendigkeit.“

¹⁰⁶³ Klassischerweise bei Ichikawa Hakugen (1970) und bei B. Victoria (1997), sowie bei Robert Sharf (1993) und Bernard Faure (1991).

¹⁰⁶⁴ Siehe NKZ X, S. 115.

¹⁰⁶⁵ Ebd.

¹⁰⁶⁶ NKZ X, S. 115.

und nicht umgekehrt.¹⁰⁶⁷ Dennoch lässt sich nicht bestreiten, dass auch in Nishidas unbefangenen Parteigang für den japanischen Staat 1944 ein sich an zentralen Theoremen des Zen-Buddhismus orientierendes Denken bemerkbar macht. Der „theoretische Überbau“ orientiert sich auch hier an der Idee der All-Einheit, der „widersprüchlichen Identität“ und am Quietismus und der Indifferenz gegenüber der sozialen Wirklichkeit, ein Merkmal zen-buddhistischen Denkens, das zuerst Ichikawa Hakugen 市川白弦 (1970) und dann Christopher Ives (2005/2009) stark problematisieren. Die Ideale der Harmonie, Widerstandlosigkeit und Toleranz im Zen-Buddhismus fungieren so als hervorragende Ideologie der Staatsautorität, ihre Kriegsziele durchzusetzen. Ichikawa kritisiert und polemisiert, dass die „Harmonie“ des Zen-Buddhismus eine mit dem Militarismus, seine Widerstandslosigkeit eine gegen die Staatsgewalt und seine Toleranz eine gegenüber ihrer eigenen Kriegsverantwortung sei.¹⁰⁶⁸ Hier sei Ives/Ichikawa zufolge auch eine wesentliche Differenz zum klassischen Topos des Buddhismus, der Befreiung aller empfindsamen Wesen, zu sehen. Ives:

Living like the water that takes the shape of whatever vessel into which it is poured, Zen Buddhists run the risk of succumbing to a kind of flexible, shifting submission that lacks the consistency of principles, convictions, and actions necessary for a critical social ethic. More specifically, ideals of harmony, nonresistance, and tolerance found an expression in the twentieth century that at the very least stood in stark tension with Buddhist rhetoric of compassion, of applying „skillful means“ to liberate *all* sentient beings [...] Representatives of the Zen tradition have also applauded how the spiritual state of an awakened Zen Buddhist is like a mirror, reflecting what comes before it without discrimination, beyond duality, in an absolute objectivity that does not ask „why?“ or wrestle with issues of good and evil.¹⁰⁶⁹

Falsch wäre es aber, den Quietismus des Staats-Zen gegenüber der aggressiven Staatsmacht als Fügung unglücklicher historischer Umstände in dieser partikularen Situation zu werten, ohne die aktive Propagierung der Selbstgleichheit von Leben und Tod, Sein und Nichtsein, Opfer und Täter, Brutalität und Gnade, Leiden und Genuss usw. als ideologische Fundierung dieses Desinteresses zu problematisieren. Pragmatisch gewendet käme bei der ethischen Bewertung von Verbrechen an der Menschheit der „wahre Charakter“ dieser Indifferenz zum Vorschein: „[...] if external reality is ultimately just an ephemeral appearance, then even the most horrifying crimes eventually do not matter.“¹⁰⁷⁰

Falsch wäre es daher zu sagen, der Zen-Buddhismus sei während der japanischen Aggressionskriege „instrumentalisiert“ worden. Die Idee des Muga, des Nicht-Ich, ist nicht nur völlig kompatibel mit der (freiwilligen) Unterwerfung unter die Staatsmacht, sondern auch mit der Absprechung von Verantwortung, mit der Reduktion des Handelnden auf einen passiven Beobachter der eigenen Handlungen. Ebenso falsch ist es aber auch zu behaupten, Krieg und das Töten sei die (Hegelsche) „Wahrheit“ des Zen. Ich schließe mich Žižeks Verdikt an, dem zufolge die Wirklichkeit noch erschreckender ist – fundamentales Charakteristikum des Zen ist seine „ontologische“ Indifferenz:

¹⁰⁶⁷ Zu einer genaueren Diskussion verweise ich auf Ives (1994).

¹⁰⁶⁸ Zit. in Ives (1994), S. 22. Siehe auch *Zen ni okeru jiyū* 禅における自由 („Die Freiheit im Zen“), in Ichikawa (1970), S. 65-76.

¹⁰⁶⁹ Ives (1994), S. 21-22.

¹⁰⁷⁰ Žižek (2002), S. 32.

[...] what if, in its very kernel, Zen is ambivalent, or, rather, utterly *indifferent* to this alternative? What if – a horrible thought – the Zen meditation technique is ultimately just that: a spiritual technique, an ethically neutral instrument which can be put to different sociopolitical uses, from the most peaceful to the most destructive? (In this sense, Suzuki was right to emphasize that Zen Buddhism can be combined with any philosophy or politics, from anarchism to Fascism). So the answer to the tortuous question ‚Which aspects of the Buddhist tradition lend themselves to such a monstrous distortion?’ is: exactly the same ones that emphasize passionate compassion and inner peace.¹⁰⁷¹

Die starke Betonung des „inneren Friedens“, der Seelenruhe und Stabilisierung des eigenen Lebens (*anshin ritsumei/ryûmyô* 安心立命) ist symptomatisch für die „aufdringliche Abwesenheit“ des Gerechtigkeitsbegriffs. Die Tatsache, dass es im zen-buddhistischen Glauben keine Vorstellung von „Gerechtigkeit“ gibt, macht ihn ideologisch anschlussfähig für Kriegspolitik und systematische Unterdrückung. Diese Anschluss- und Anpassungsfähigkeit des Zen-Buddhismus an jede Form politischer Autorität muss dennoch als Resultat seines inhärenten Desinteresses gegenüber der sozialen Wirklichkeit gewertet werden, nicht als „boshafte Ethik“. Die Frage ist, ob nicht gerade diese Gleichgültigkeit die große ethische Gefahr ist. Auch bei Nishida, der die Idee inneren Friedens ablehnt, kommt der Begriff „Gerechtigkeit“ nicht nur in *Yotei Chôwa* nicht vor, er wird wegen seiner Konnotationen mit „westlichen“ Moralvorstellungen aus der Aufklärung überhaupt nicht thematisiert, was freilich auch die meisten der Nishida-Apologeten nicht stört.

Die Sichselbstgleichheit von Ich und Nicht-Ich im Staat und die widersprüchliche Identität von Zeit und Raum, Form und Materie, Einem und Vielem ist Ausdruck einer nicht-reflexiven Distanzlosigkeit, die mit dem Verlust der metaphysischen und erkenntnistheoretischen Basis von Differenz auch die ethische Basis der Unterscheidungsfähigkeit verliert. Anders gesagt, die *begrifflich-logische* Elimination von Differenz und Nicht-Identität führt bei Nishida zu ihrer *ethischen* Elimination, so dass es dieser Logik zufolge keinen Sinn macht, Gutes von Bösem und Gerechtigkeit von Ungerechtigkeit zu unterscheiden. Ich argumentiere hier gegen Ichikawa, der in Nishidas Begriff der widersprüchlichen Selbstidentität nichts Problematisches erkennen kann, solange er nicht auf die sozialpolitische Realität angewendet wird.¹⁰⁷² Die Krux dieses Begriffs besteht meiner Ansicht zufolge doch gerade darin, dass sie *symptomatisch für die Wahrnehmung der sozialpolitischen Realität Nishidas* ist. Sie ist nicht nur eines unter anderen heuristischen Mitteln zur Interpretation der Realität, sondern die inhaltlose, leere und impotente, im Hegelschen Sinne *gegen ihre Bestimmung gleichgültige* und daher einzige Bestimmung eines von Grund auf an der sozialen Struktur der Welt desinteressierten Denkens. Nishidas „widersprüchliche Selbstidentität“ sollte daher nicht, wie von Ives, Lavelle, Paul Maflī¹⁰⁷³ und anderen getan, als „Legitimationsstrategie“ für den totalitären Tennôstaat kritisiert werden, sondern als sinnentleerter und bedeutungsloses begriffliches Äquivalent zu Nishidas eklatantem Desinteresse an der soziopolitischen Realität seiner Zeit. Gregor Paul, der noch stärker die „Ontologisierung der Ethik“ im Zen-Buddhismus problematisiert, kommt er zu einem ähnlichen kritischen Schluss:

¹⁰⁷¹ Žižek (2002), S. 31.

¹⁰⁷² Siehe Ives (1994), S. 26.

¹⁰⁷³ Paul Maflī, *Nishida Kitarô's Denkweg*. Iudicium, München (1996).

Die Ontologisierung der Ethik - die Auffassung, dass das Gute eine Funktion des grundlegend oder wahrhaft oder wirklich Seienden - von *li* (jap. *ri*, Prinzip), *tathatâ* (jap. *shinnyo*) oder der Buddha-Natur (*busshô*) - sei, die als grundlegendes Seiendes auch dem Menschen 'ursprünglich' eignen sollen - als *benxing* (jap. *honsei*) oder eben als Buddha-Natur -, wirft unlösbare erkenntnistheoretische Fragen auf und besitzt höchst zweifelhaften empirischen Gehalt. Was denn "ursprüngliche Natur" des Menschen sei und welcher Mensch denn mit ihr ausgestattet sei, lässt sich schlichtweg nicht beantworten. Es ist letztlich Gegenstand willkürlicher Spekulation, die sich aufgrund privilegierter Bildung, rhetorischen Talents und - vor allem - aufgrund von Macht durchsetzt. Außerdem begünstigt die skizzierte Ontologisierung organistische Staats- und Gesellschaftstheorien und damit totalitäre Ideologien. Dies um stärker, als sie in ihrer Vernachlässigung der unabdingbaren Unterscheidung zwischen Sein und Sollen das Dogma stützt, dass das Bestehende wegen seines bloßen Bestehens Norm sei. Identitätslehrstücke wie die, das *samsara* identisch mit *nirvana* sei, erleichtern die Hypothese, dass es letztlich keinen Unterschied zwischen Gut und Böse gebe oder dass das einzige Kriterium moralischer Legitimität das richtige - erleuchtete - Bewusstsein sei.¹⁰⁷⁴

Die Rhetorik einer geschichtlichen Metaphysik, in die Nishida seine Ausführungen zur prästabilierten Harmonie kleidet, verbirgt nur spärlich, wofür der Begriff der widersprüchlichen Identität symptomatisch ist. Wären uns, fast siebzig Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, nur Nishidas Dokumente – einschließlich seiner Tagebücher und Korrespondenzen – geblieben, hätte man nicht einmal vermuten können, dass Menschen tatsächlich getötet, misshandelt, unterdrückt und verfolgt worden sind. Dann wären nur Sätze unbeschreiblichen Zynismus geblieben, sprechen sie inmitten der Schrecken des Krieges emphatisch von real vorhandener „Kultur“ und „Moral“ und einer Welt, die „nun konkret werde.“¹⁰⁷⁵ Gleichzeitig oder vielmehr gerade deshalb sind sie repräsentativ für Nishidas ethische Gleichgültigkeit. Da sie den Abschluss von *Yotei Chôwa* bilden, möchte ich sie in voller Länge zitieren:

Es ist ein großer Fehler zu sagen, Religion diene nur dem persönlichen Frieden und sei „unnational“ (*hikokkateki* 非国家的). Die Welt der absoluten Gegenwart ist als die Form, die die Form selbst bestimmt, stets historisch-formativ. Aber sie ist national. Der Staat ist nichts anderes als die Form der Selbstbildung (*jikokeisei* 自己形成) der geschichtlichen Welt. Das *Kokutai* ist dabei seine individuelle Form. Unser Selbst ist als Individuum der Welt absoluter Gegenwart stets geschichtlich-formativ und national. Auf dem Standpunkt wahren religiösen Selbstbewusstseins entsteht wahrer Staatsgehorsam. Nur nach dem eigenen Seelenfrieden zu verlangen, ist selbstsüchtig. [...] Der Staat ist in diesem Sinne nichts anderes als die Form der Welt, die sich ihre eigene Form gibt. [...] hier ist das Zeitliche räumlich, und als das Bewegende im Stillstand nimmt sich die Form selbst wahr, ist ideell (*ideateki* イデア的). Auf diesem Standpunkt ist die Welt stets kulturell. [...] Unser Selbst ist nichts anderes als die augenblickshafte Selbstbestimmung der Welt, in der die Gegenwart die Gegenwart selbst bestimmt. Hier ist die Welt stets religiös. Sie beginnt, wo sie sich selbst reflektiert. Sowohl Moral als auch Kultur sind religiös fundiert.¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷⁴ G. Paul, „Zur jüngeren Rezeption japanischer Philosophie im deutschsprachigen Raum: Mission, systematische Missverständnisse, Klischees und Vorurteile“ (1999), unter <http://www.dcg.de/paul/rezept.html>, (Zugriff am 01.03.2010).

¹⁰⁷⁵ NKZ IX, S. 10.

¹⁰⁷⁶ NKZ X, S. 115.

SCHLUSSBEMERKUNG

Die letzten Ergebnisse meiner Untersuchung schneiden das philosophische Gebiet der Ethik bzw. der Moralphilosophie an. Obwohl das Thema der Ideologie seinem gewöhnlichen Verständnis nach auch ein Problem des Politischen und des Sozialen ist, habe ich versucht, diese Dimension auszublenden und lediglich nach den ideologischen Implikationen des Nishidaschen Systems, wie sie sich in seiner Erkenntnistheorie und Ontologie zeigen, zu berücksichtigen. Mein Thema in dieser Untersuchung war die Ausweisung einer bestimmten kategorialen – erkenntnistheoretischen – Grundannahme bei Nishida, der Identität von Subjekt und Objekt, und der Konsequenzen ihrer Anwendung auf die politische Realität, die sich bei Nishida schließlich als Legitimationsdenken ausweist. Nishidas Weg zur Ideologie lief über die Überwindung des Subjekts, das der Welt gegenübertritt, ihre Momente differenziert und das Sein vom Sollen abzugrenzen weiss.

Gleichzeitig versteht sich meine Arbeit auch als Intervention auf dem Gebiet der Nishida-Rezeption, die somit selbst wieder zur Diskussion stehen und kritikfähig bleiben soll. Es geht mir nicht um die Immunität meiner Argumente. Ich hoffe vielmehr, dass mit meiner nicht wenige Umwege gehenden Untersuchung ein kleiner Spalt in die fast rissfreie Oberfläche der Nishida-Wahrnehmung nicht nur im deutschsprachigen Raum hineingekommen ist. Dabei will ich nicht behaupten, dass gegen Nishida *nur* die von mir in Anschlag gebrachten Argumente Gültigkeit haben; im Gegenteil hoffe ich auf Diskussionen, die meine Überlegungen erweitern und eine grundsätzlich andere kritische Haltung zum Idealismus, wie er Nishidas Denken zu Grunde liegt, einnehmen, Standpunkte, die meinem Blick womöglich entwichen sind.

Dennoch unternimmt meine Untersuchung durchaus den Versuch eines „qualitativen Sprungs“, und zwar aus überwiegend pragmatischen Gründen. Das Gros der bisherigen Nishida-Rezeption sowohl in Japan als auch in Europa und den USA belässt es mit der Bewertung Nishidas als „Religionsphilosophen“, womit eine kontextualisierende, analytische, und eben ideologiekritische Auseinandersetzung ausgespart wird. Der unermüdliche Versuch, Nishida sowie andere Philosophen der Kyoto Schule von jeglicher Kritik freizuhalten – zu denken wäre hier an Graham Parkes (1997)¹⁰⁷⁷, Bret Davis (2002 und 2006)¹⁰⁷⁸, aber auch an Rolf Elberfeld (1999b) – konterkariert gerade den Anspruch dieser Experten, die Relevanz von Nishidas Denken einem größeren Publikum zugänglich zu machen. Im Gegenteil: die Verhöhnung Nishida-kritischer Reflexionen als „eurozentristisch“ imitiert gerade den Eurozentrismus, den sie zu desavouieren versucht: als hielten die Schriften Nishidas kritischen Einwänden nicht stand, werden sie wie ein subalternes Thesenpapier in Schutzhaft genommen und eben dadurch ihrer Seriosität beraubt – ein „eurozentristischer“ Reflex par excellence.

¹⁰⁷⁷ In seinem Artikel „The putative fascism of the Kyoto School and the political correctness of the modern academy“ (1997), der sich primär gegen die Kritiker Shûzo Kuki 九鬼周造 (1888-1941), Professor an der Kaiserlichen Universität Kyoto in den 1930er Jahren und der Kyoto Schule nahestehend, in einer stark polemischen Rhetorik zur Wehr setzt.

¹⁰⁷⁸ Insbesondere in seinem Aufsatz „Toward a World of Worlds – Nishida, the Kyoto School, and The Place of Cross-Cultural Dialogue“ (2006), in dem er Nishidas Tennôismus emphatisch zu entschärfen und als „immanente Kritik“ an der japanischen Staatspolitik der Kriegszeit darzustellen versucht. Davis (2006), S. 239

Aufgrund dieser Überlegungen scheint es zunächst paradox, die Kritik an Nishida gleichzeitig dazu zu nutzen, sein Denken einem grösseren Publikum nahezubringen.¹⁰⁷⁹ Genau das möchte meine Arbeit jedoch auch leisten. Dabei interessiert hier nicht, ob Nishidas Philosophie „als“ japanisch-asiatische Philosophie etwas zur traditionellen Philosophie beizutragen oder ob Nishidas Denken dieser womöglich dieser etwas entgegensetzen hat. Denn es reicht meines Erachtens nicht zu behaupten, Nishida und die Repräsentanten der Kyoto Schule stellten eine „Weltphilosophie“ dar, die es jederzeit mit dem Denken der westlichen Moderne aufnehmen könne, ohne diese Behauptung zu begründen.¹⁰⁸⁰

Das betrifft aber meine grundsätzliche Haltung zum „Phänomen“ Nishida: Nishidas Grundannahmen sind gerade in ihren problematischen Aspekten kein japanisches, sondern ein universelles Phänomen jenseits der verkürzenden regionalistischen und kulturalistischen Zuschreibungen. Zu den die Relevanz einer Beschäftigung mit nicht-europäischem Denken in Frage stellenden Ansätzen wäre demnach zu sagen: die Relevanz der Beschäftigung mit nicht-europäischem Denken darf gerade wegen der Prekarität vieler der hier an Einfluss gewinnenden Thesen nicht abgestritten werden. Sonst überlässt man die Auseinandersetzung mit nicht-europäischer Philosophie ihrer Kulturalisierung, die meist gefolgt wird von relativistischen und romantisierenden Vorstellungen und somit jeder Kritikfähigkeit beraubt wird. Zu den Philosophie-Traditionalisten wie den Kulturalisten gleichermaßen wäre zum Ende nur ein kleiner Satz zu sagen: es muss möglich sein, Philosophie als solche ernst zu nehmen.

¹⁰⁷⁹ Ob Nishida ein „world class philosopher“ (Th. Kasulis) sei, halte ich für zweitrangig, wenn nicht sogar bereits vom Ansatz her verschoben. Hier wäre eine Art „Philosophie der kulturellen Unterschiede“ zu diskutieren, deren Ergebnis wäre, dass Nishida sich als würdig erweise, neben Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel und Heidegger zu bestehen. Die Ironie eines Ansatzes, der das kulturphilosophische in der Philosophie betont, wie es etwa auch in Elberfelds Arbeit *Kitarô Nishida – Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität* (1999b) geschieht, ist die Verschiebung von der universalistischen philosophischen Bedeutung eines Autors hin zur Verwertbarkeit eines Autors für die „interkulturelle Begegnung“ oder den „kulturübergreifenden Diskurs“, womit meines Erachtens der Anspruch, Nishida als „Weltklassephilosophen“ darzustellen, gerade konterkariert wird.

¹⁰⁸⁰ Ich beziehe mich auf Heisig, der in seinem *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School* (2001) die auch für die Weltphilosophie wichtige Bedeutung der Kyoto Schule behauptet, ohne sie z.B. anhand einer These auch im Verlauf des Buches plausibel zu machen. Ich zitiere aus der Einleitung: „As for their place in the story of world philosophy, my own judgment is that the best that the Kyoto school philosophers have to offer sets them squarely on a par with the best western philosophical minds of their time, and in the Japanese context head and shoulders higher.[...] And [...] their achievement completely eclipses the scholarly contribution that professional Japanese philosophers specializing in Western thinkers have made in the twentieth century.“ Heisig (2001), S. 7-9. Letztere Bemerkung lässt sich auch als Angriff auf die nicht der Kyoto Schule nahestehenden marxistischen Philosophen etwa im Umfeld des „Forschungskreises Materialismus“ (*Yuibutsuron kenkyūkai* 唯物論研究会) verstehen. Heisigs Positionierung ist eindeutig politisch. Die Rolle der linksintellektuellen japanischen Philosophen der 1920er und 30er Jahre, etwa Amakasu (Mita) Sekisuke 甘粕 (見田) 石介 (1906-1975), Uno Kôzô 宇野弘蔵 (1897-1977) oder Kuruma Samezô 久留間鮫造 (1893-1982) wird durch Heisigs Formulierung heruntergespielt. Dabei waren es ironischerweise gerade die hegelmарxistischen Intellektuellen Japans, die – noch vor ihrer Analyse in den Strömungen des westlichen Marxismus! – etwa die Bedeutung der Krise und der gesellschaftlichen Synthesefunktion des Geldes entdeckt und für ihre Gesellschaftskritik fruchtbar gemacht haben. Siehe etwa Kuruma Samezô, *Kyôkô kenkyû joron* 恐慌研究序論 („Preliminarien zur Untersuchung von Wirtschaftskrisen“), Ôtsuki Shoten 1965 (Erstveröffentlichung 1929 im *Journal of the Ohara Institute for Social Research* Vol. VI, No. 1) und *Kachi keitai ron to kôkan katei ron* 価値形態論と交換過程論 („Wertformtheorie und Tauschprozesstheorie“), Iwanami Shoten (1957). Eine Übersetzung dieses Werks liegt unter dem Titel *Marx' Theory of the Genesis of Money* (Outskirts Press, Colorado 2008, Übersetzung von E. Michael Schauerte) vor.

BIBLIOGRAPHIE DER VERWENDETEN SCHRIFTEN

SCHRIFTEN VON NISHIDA KITARÔ

Gesamtausgaben

『西田幾多郎全集』 *Nishida Kitarô Zenshû*.
全 2 4 巻 (2002-) (derzeit 24-bändige Werkausgabe der Gesammelten Schriften von Nishida Kitarô). Herausgegeben von Takeda Atsushi, Klaus Riesenhuber, Kosaka Kunitsugu und Fujita Masakatsu. Iwanami.

『西田幾多郎全集』 *Nishida Kitarô Zenshû*.
全 1 9 巻 (1966) (19-bändige Werkausgabe der Gesammelten Schriften von Nishida Kitarô). Herausgegeben von Abe Yoshishige, Amano Teiyû, Watsuji Tetsurô, Yamauchi Tokuryû, Mutai Risaku, Kôsa Masaaki und Shimomura Teitarô. Iwanami.

Einzelausgaben und -schriften

『善の研究』 *Zen no Kenkyû. (Über das Gute)* [Orig. 1911],
in NKZ I (2002-), S. 3-159.

『自覚に於ける直観と反省』
Jikaku ni okeru chokkan to hansei. (Anschauung und Reflexion im Selbstbewusstsein) [Orig. 1917],
in NKZ II (2002-), S. 13-271.

『芸術と道德』 *Geijutsu to dôtoku. (Kunst und Moral)* [Orig. 1923],
in NKZ III (2002-), S. 3-252.

「場所」 *Basho* („Ort“) [Orig. 1926], in: *Vom Wirkenden zum Sehenden (Hataraku mono kara miru mono e 働く物から見る物へ)*.
In NKZ III (2002-), S. 415-477.

「叡智的世界」 *Eichiteki sekai* („Die intelligible Welt“) [Orig. 1928], in: *Das selbstbewusste System des Allgemeinen (Ippansha no jikakuteki taiei 一般者の自覚的体系)*.
In NKZ IV (2002-), S. 101-150.

「一般者の自己限定」
Ippansha no jiko gentei („Die Selbstbestimmung des Allgemeinen“) [Orig. 1930], in: *Das selbstbewusste System des Allgemeinen (Ippansha no jikakuteki taiei 一般者の自覚的体系)*.
In NKZ IV (2002-), S. 281-332.

「総説」 *Sôsetsu* („Zusammenfassende Erklärungen“) [Orig. 1930], in: *Das selbstbewusste System des Allgemeinen (Ippansha no jikakuteki taikei 一般者の自覚的体系)*. In NKZ IV (2002-), S. 333-382.

「場所の自己限定としての意識作用」
Basho no jikogentei to shite no ishiki sayô („Der Bewusstseinsakt als Selbstbestimmung des Ortes“) [Orig. 1930], in: *Die selbstbewusste Bestimmung des Nichts (Mu no jikakuteki gentei 無の自覚的限定)*. In NKZ V (2002-), S. 69-92.

「私の立場から見たヘーゲルの弁証法」
Watakushi no tachiba kara mita Heegeru no benshōhō („Die Hegelsche Dialektik von meinem Standpunkte aus gesehen“) [Orig. 1931], in: *Denken und Erleben (Fortsetzung) (Zoku shisaku to taiken 続思索と体験)*. In NKZ VII, S. 262-277.

「歴史」
Rekishi („Geschichte“) [Orig. 1931], in: *Denken und Erleben (Fortsetzung) (Zoku shisaku to Taiken 続思索と体験)*. In NKZ VII (2002-), S. 236-261.

「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」
Keijijōgakuteki tachiba kara mita tōzai kodai no bunka keitai („Die östlichen und westlichen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen“) [Orig. 1934], in: *Grundlegende Probleme der Philosophie (Fortsetzung: Die dialektische Welt) (Tetsugaku no konpon mondai. Zokuhen (Benshōhōteki sekai). 哲学の根本問題. 続編(弁証法的世界))*. In NKZ VII (1966), S. 217-304.

『日本文化の問題』
Nihon bunka no mondai. (Das Problem der japanischen Kultur) [Orig. 1940], in NKZ IX (2002-), S. 1-86.

「予定調和を手引として宗教哲学へ」
Yotei chōwa wo tebiki to shite shūkyō tetsugaku e („Hin zu einer Religionsphilosophie mit (der Idee) der prästabilierten Harmonie als Leitfaden“) [Orig. 1944], in: *Philosophische Aufsätze, Band 6 (Tetsugaku ronbun shū dairoku 哲学論文集第六)*. In NKZ X (2002-), S. 91-115.

„Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen“
(1940)

Übersetzt von Dr. F. Takahashi. Durchgesehen von Prof. Dr. O. Kreßler. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften Nr. 19. Philosophisch-Historische Klasse Jahrgang 1939. Verlag der Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter u.Co., Berlin, S. 3-19.

Die intelligible Welt. Drei philosophische Abhandlungen

(1943) In Gemeinschaft mit Motomori Kimura, Iwao Koyama und Ichirô Nakashima ins Deutsche übertragen und eingeleitet von Robert Schinzinger. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin.

„Towards a Philosophy of Religion with the Concept of Pre-established Harmony as Guide“

(1970) Translated by David Dilworth. With translator's introduction. *The Eastern Buddhist* 3/1, S. 19-48.

Intuition and Reflection in Self-Consciousness

(1987) Translated by Valdo H. Viglielmo with Takeuchi Yoshinori and Joseph S. O'Leary. State University of New York Press (SUNY), erschienen in: Nanzan Studies in Religion and Culture, Nagoya.

Über das Gute. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung (=ZnK)

(1989) Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner. Insel Verlag, Frankfurt a.M.

„Das Verstehen in der Logik und das Verstehen in der Mathematik“

(1990) Übersetzt von Peter Pörtner. In: P. Pörtner, *Nishida Kitarô's Zen no kenkyû* (=Pörtner 1990). Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V., Hamburg. S. 303-317.

„Ort“

(1999) In: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Übersetzt und herausgegeben von Rolf Elberfeld (=Elberfeld 1999a). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. S. 72-139.

SCHRIFTEN ANDERER AUTORINNEN UND AUTOREN

Abe, Masao

(1990) „Introduction“, in: *An Inquiry Into The Good*. Translated by Masao Abe and Christopher Ives. Yale University Press, New Haven.

Ders.

(1988) „Nishida's Philosophy of ‚Place‘“. *International Philosophical Quarterley* Vol. XXVIII, No. 4, Issue No.112, S. 355-371.

Adorno, Theodor W.

(1966) *Negative Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.

- Ders.
(1972) „Beitrag zur Ideologienlehre“, in: *Soziologische Schriften I (Gesammelte Schriften in 20 Bänden, Band 8)*. Hg. v. R. Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 457-77.
- Ders.
(1974) „Erpreßte Versöhnung“, in: *Lehrstück Lukács*. Hg. von J. Matzner. Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 178-206.
- Ders.
(1996) *Probleme der Moralphilosophie. Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen, Band 10*. Hg. v. Theodor W. Adorno-Archiv. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Ders.
(2003a) *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel (Gesammelte Schriften in 20 Bänden, Band 5)*. Hg. v. R. Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Ders.
(2003b) *Kulturkritik und Gesellschaft I (Gesammelte Schriften in 20 Bänden, Band 10.1)*. Hg. v. R. Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Ders.
(2003c) *Kulturkritik und Gesellschaft II (Gesammelte Schriften in 20 Bänden, Band 10.2)*. Hg. v. R. Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Ahrweiler, Georg (Hg.)
(1978) *Betr.: Lukács. Dialektik zwischen Idealismus und Proletariat*. Pahl-Rugenstein-Verlag, Köln.
- Althusser, Louis
(1968) *Für Marx*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Ders.
(1977) *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung (VSA), Hamburg/Westberlin.
- Arisaka, Yoko (mit A. Feenberg)
(1990) „Experiential Ontology: The Origins of the Nishida Philosophy in the Doctrine of Pure Experience“, in: *International Philosophical Quarterly* Vol. XXX, No. 2, Issue N. 118 (June 1990) (mit A. Feenberg), S. 173-205.
- Arisaka, Yoko
(1996) *The Nishida Enigma*. Monumenta Nipponica 51:1, Sophia University Press, S. 81-105.

- Dies.
(1999) „Beyond ‚East and West‘: Nishida’s Universalism and Postcolonial Critique“, in: Dallmayr (Hg.) *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory*. Lexington Books, Lanham, S. 236-252.
- Aristoteles
(1998) *Organon Band 2: Kategorien. Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione)*. Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. Griechisch-deutsch. Felix Meiner, Hamburg.
- Ders.
(2003) *Metaphysik*. Übersetzt und eingeleitet von Th. A. Szelezák. Akademie-Verlag, Berlin.
- Balibar, Etienne
(1995) *The Philosophy of Marx*. Verso, London.
- Benjamin, Walter
(1991) *Gesammelte Schriften. 7 Bände in 14 Teilbänden*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem. Herausgegeben von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann. Taschenbuchausgabe. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Bergson, Henri
(1959) *Œuvres*. Hg. V. André Robinet. Presses Universitaires de France, Paris.
- Ders.
(1991) *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Aus dem Französischen von Julius Frankenberger. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Brüll, Lydia
(1993) *Die japanische Philosophie – ein Einführung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Calichman, Richard (Hg.)
(2005) *Contemporary Japanese Thought*. Columbia University Press, New York.
- Cestari, Matteo
(2008) „The individual and individualism in Nishida and Tanabe“, in: Ch. Goto-Jones, *Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy*. Routledge, London and New York, S. 49-74.
- Cohen, Hermann
(1987) *Kants Theorie der Erfahrung*. In: Hermann Cohen, *Werke*. Band I, Teil 1.1: Text der dritten Auflage 1918 und Einleitung von Geert Edel. Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York.

- Czikszentmihalyi, Mihaly
(1985) *Das Flow-Erlebnis*. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Dale, Peter N.
(1986) *The Myth of Japanese Uniqueness*. St. Martin's Press, New York.
- Dallmayr, Fred (Hg.)
(1999) *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory*. Lexington Books, Lanham.
- Dannemann, Rüdiger
(1987) *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'*. Sandler Verlag, Frankfurt a.M.
- Davis, Bret
(2002) „Review Article: Introducing the Kyoto School as World Philosophy. Reflections on James W. Heisig's *Philosophers of Nothingness*“ in *The Eastern Buddhist New Series*, XXXIV. 2, Otani University Press, Kyoto, S. 142-170.
- Ders.
(2006) „Toward a World of Worlds. Nishida, The Kyoto School, and the Place of Cross-Cultural Dialogue“, in: Heisig, J.W. (Hg.), *Frontiers of Japanese Philosophy*. Nanzan Institute for Religion and Culture (2006), Nagoya, S. 205-245.
- Dedekind, Richard
(1893) *Was sind und was sollen die Zahlen?* Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn, Braunschweig.
- Düsing, Klaus
(2002) *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Eagleton, Terry
(2000) *Ideologie. Eine Einführung*. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart, Weimar.
- Elberfeld, Rolf
(1999a) *Kitarô Nishida – Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Übersetzt und herausgegeben von R. Elberfeld. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Ders.
(1999b) *Kitarô Nishida (1870-1945) – Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*. Rodopi, Amsterdam .
- Faure, Bernard
(1991) *The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton University Press, New Jersey.

- Ders.
(1995) „The Kyoto School and Reverse Orientalism“, in: Fu/Heine, *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives*, SUNY Press, Albany NY, S. 245-282.
- Feenberg, Andrew (mit Y. Arisaka)
(1990) „Experiential Ontology: The Origins of the Nishida Philosophy in the Doctrine of Pure Experience“, in: *International Philosophical Quarterly* Vol. XXX, No. 2, Issue N. 118 (June 1990) (mit Y. Arisaka), S. 173-205.
- Ders.
(1994) „The Problem of Modernity in the Philosophy of Nishida“, in: Heisig/Maraldo, *Rude Awakenings. Zen, The Kyoto School and The Question of Nationalism*. University of Hawaii Press, Honolulu, S. 151-173.
- Fichte, Johann Gottlieb
(1845) *Sämmtliche Werke. Band I und II*. Verlag von Veit und Comp., Berlin.
- Ders.
(1984) *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98). (Erste und Zweite Einleitung in die WL)*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Frank, Manfred
(1991) „Is Self-consciousness a case of Présence à soi? Towards a Meta-Critique of the Recent French Critique of Metaphysics“, translated by Andrew Bowie, in: David Wood (Hg.), *Derrida: A Critical Reader (Blackwell Critical Readers)*. Blackwell Publishers, Oxford, S. 218-234.
- Fujita Tôko 藤田東湖
(1933) Fujita Tôko Shû. 藤田東湖集. Herausgegeben von Takasu Yoshijirô 高須芳次郎. Nitto Shoin.
- Gluck, Carol
(1985) *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton University Press, New Jersey.
- Goto-Jones, Christopher
(2005) *Political Philosophy in Japan: Nishida, The Kyoto School and Co-Prosperity*. Routledge, London and New York.
- Ders. (Hg.)
(2008) *Re-politicising the Kyoto School as Philosophy*. Routledge, London and New York.

- Graupe, Silja
(2006) „The Locus of Science and its Place in Japanese Culture“, in: Heisig, J.W. (Hg.), *Frontiers of Japanese Philosophy*. Nanzan Institute for Religion and Culture (2006), Nagoya, S. 69-98.
- Hall, John Whitney
(1968) *Das japanische Kaiserreich*. Fischer Bücherei GmbH, Frankfurt a.M.
- Harootunian, Harry/Najita, Tetsuo
(1988) „Japan's Revolt against the West“, in Peter Duus et al (Hg.), *The Cambridge History of Japan vol. 6*. Cambridge University Press, Cambridge, S. 207-272.
- Hashi, Hisaki et al (Hg.)
(2007) *Komparative Philosophie der Gegenwart. Transkulturelles Denken im Zeitalter der Globalisierung*. Passagen-Verlag, Wien.
- Hattori Kenji 服部健二
(2000) *Nishida Tetsugaku to saha no hitotachi* 西田哲学と左派の人たち. Kobushi Shobô.
- Haug, Wolfgang Fritz (Hg.)
(1995) *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*. Eine Veröffentlichung des Berliner Instituts für Kritische Theorie. Argument Verlag, Berlin.
- Hegel, G.W.F.
(1966) *Die Wissenschaft der Logik. Erster Band, Erstes Buch. Das Sein*. Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812. Besorgt von Wolfgang Wieland. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- Ders.
(1986a) *Die Phänomenologie des Geistes*. (Werke in 20 Bänden, Band 3). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Ders.
(1986b) *Die Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch*. (Werke in 20 Bänden, Band 5). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Ders.
(1986c) *Die Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik*. (Werke in 20 Bänden, Band 6). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

- Ders.
(1986d) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen. (Werke in 20 Bänden, Band 8). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe.* Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Ders.
(1986e) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. (Werke in 20 Bänden, Band 9). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe.* Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin
(1976) *Sein und Zeit.* Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Heisig, James W.
(1990) „The Religious Philosophy of the Kyoto School“, in: *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 17, No. 1. Nanzan Institute for Religion and Culture, Nagoya, S. 12-43.
- Ders./John C. Maraldo (Hg.)
(1995) *Rude Awakenings. Zen, The Kyoto School and The Question of Nationalism.* University of Hawaii Press, Honolulu.
- Ders.
(2000) „Non-I and Thou: Nishida, Buber, and the Moral Consequences of Self-Actualization“, in: *Philosophy East and West*, 50, 2. University of Hawaii Press, Honolulu, S. 179-203.
- Ders.
(2001) *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School.* University of Hawaii Press, Honolulu.
- Ders.
(2004) „Nishida's Medieval Bent“, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 31/1, Nanzan University Press, S. 55-72.
- Ders.
(2005) „Book Review: Christopher Goto-Jones, Political Philosophy in Japan: Nishida, The Kyoto School and Co-Prosperity“, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 32/1 (2005), S. 178-180.
- Ders. (Hg.)
(2006) *Frontiers of Japanese Philosophy.* Nanzan Institute for Religion and Culture, Nagoya.
- Henrich, Dieter
(1966) „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, in: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer.* Herausgegeben von D. Henrich und H. Wagner. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., S. 188-233.

- Hiromatsu Wataru 広松渉
(1979) *Kindai no chôkoku* 近代の超克. In Bd. 14: *Hiromatsu Wataru Chosakushû* 広松渉著作集. Iwanami.
- Huh, Woo-Sung
(1990) „The philosophy of history in the ‚later‘ Nishida: A philosophic turn“, in: *Philosophy East and West*, vol. 40, no. 3, University of Hawaii Press, Honolulu.
- Ders.
(1991) *A Critical Exposition of Nishida's Philosophy*. University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan.
- Husserl, Edmund
(1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie. Husserliana III*, 1. Erster Halbband, Texte der 1.-3.Auflage. Neu hg. v. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Ders.
(1984) *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hg. v. Ursula Panzer. Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, Boston, Lancaster.
- Ichikawa Hakugen 市川白弦
(1970) *Bukkyôsha no sensô sekinin*. 仏教者の戦争責任. Shunjûsha.
- Inoue Katsuhiro
(2007) „Die Idee des Zen-Buddhismus Dôgens in der Philosophie von Tanabe. Ein Vergleich der Dôgen-Interpretation bei Tanabe und Nishida“, in: Hashi/Gabriel (Hg.), *Komparative Philosophie der Gegenwart. Transkulturelles Denken im Zeitalter der Globalisierung*. Passagen-Verlag, Wien, S. 79-104.
- Ishida Mizumaro 石田瑞麿
(1997) *Bukkyôgo daijiten*. 仏教語大辞典. Shôgakkan.
- Itabashi Yûjin 板橋勇仁
(2004) *Nishida tetsugaku no ronri to hôhō. Tetteiteki hihiyôshugi to ha nani ka* 西田哲学の論理と方法. 徹底的批評主義とは何か. Hôsei Daigaku Shuppankyoku.

- Ives, Christopher
(1994) „Ethical Pitfalls in Imperial Zen and Nishida Philosophy“, in Heisig/Maraldo (Hg.), *Rude Awakenings. Zen, The Kyoto School and The Question of Nationalism*. University of Hawaii Press, Honolulu, S. 16-39.
- Ders.
(2005) „What’s Compassion got to do with it? Determinants of Zen Social Ethics in Japan“, in *Journal of Buddhist Ethics* Vol. 12, Online: <http://www.buddhistethics.org/12/ives0529.html>. S. 37-61.
- Ders.
(2009) *Imperial-Way Zen. Ichikawa Hakugen’s Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics*. University of Hawaii Press, Honolulu.
- James, William
(2007) *Essays in Radical Empiricism*. Holmes Press, New York.
- Jung, Werner
(1989) *Georg Lukács*. Verlag J.B. Metzler, Stuttgart.
- Kant, Immanuel
(1923) *Kritik der reinen Vernunft. Immanuel Kants Werke, Band III*. Herausgegeben von Dr. Albert Görlamd, Verlag Bruno Cassirer, Berlin.
- Ders.
(1961) *Kritik der praktischen Vernunft*. Herausgegeben von Joachim Kopper. Philipp Reclam Jun. Stuttgart.
- Ders.
(1998) *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Karatani Kôjin 柄谷行人
(1993) *Yûmoa to shite no yuibutsuron ユーモアとしての唯物論*. Chikuma-Shobô.
- Kesselring, Thomas
(1981) „Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 35, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan, S. 563-584.

- Kobayashi, Toshiaki 小林敏明
(1996) „Die Stützung des Tennôismus durch die Philosophie. Zum politischen Standpunkt des japanischen Philosophen Kitarô Nishida“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44, 6, Akademie Verlag GmbH, Berlin, S. 975-985.
- Ders.
(2002) *Denken des Fremden. Am Beispiel Kitarô Nishida*. Stroemfeld /Nexus, Frankfurt und Basel.
- Ders.
(2003) *Nishida Kitarô no yûutsu* 西田幾多郎の憂鬱. Iwanami.
- Komatsu Setsurô 小松摂郎
(1948) *Nishida tetsugaku no konpon seikaku* 西田哲学の根本性格. Sekai Hyôronsha.
- Kôsaka Masaaki 高坂正顕
(1947) *Nishida Kitarô sensei no tsuioku* 西田幾多郎先生の追憶. Kokuritsu Sensho.
- Koschmann, J. Victor
(1989) „Maruyama Masao and the Incomplete Project of Modernity“, in: M. Miyoshi/H. Harootunian, *Postmodernism and Japan*. Duke University Press, Durham and London, S. 123-141.
- Kracht, Klaus
(1984) „Nishida Kitarô (1870-1945) as a Philosopher of the State“, in G. Daniels (Hg.), *Europe Interprets Japan*, P. Norbury Publications, Tenterden, Kent, S. 198-205.
- Kracht, Klaus
(2001) „Nishida und die Politik,“ Teil 1 und 2 in *Japonica Humboldtiana*, Band 5 und 6, herausgegeben von der Mori Ôgai-Gedenkstätte, Humboldt-Universität, Berlin.
- Lacan, Jacques
(1973) „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint.“ Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949, in: *Schriften I*. Ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas. Walter-Verlag Olten und Freiburg im Breisgau, S. 61-70.
- Larrain, Jorge
(1979) *The Concept of Ideology*. Century Hutchinson Publishing Group Ltd, Melbourne and Auckland.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm
(1998) *Monadologie*. Französisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Hartmut Hecht. Philipp Reclam jun., Stuttgart.

- Liske, Michael-Thomas
(2000) *Gottfried Wilhelm Leibniz*. In: Ottfried Höffe (Hg.), *Becksche Reihe Denker*. Verlag C.H. Beck, München.
- Lukács, Georg
(1923) *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Der Malik-Verlag, Berlin.
- Ders.
(1968) *Geschichte und Klassenbewusstsein. Frühschriften II*. Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin.
- Maflí, Paul
(1996) *Nishida Kitarô's Denkweg*. Iudicium, München.
- Maraldo, John C.
(1995) „The Problem of World Culture. Towards an Appropriation of Nishida's Philosophy of Nation and Culture“, in *The Eastern Buddhist New Series XXVIII*, 2. Otani University Press, Kyoto, S. 183-197.
- Ders.
(2006a) „Self-Mirroring and Self-Awareness: Dedekind, Royce, and Nishida“, in J. Heisig (Hg.), *Frontiers of Japanese Philosophy*. Nanzan Institute for Religion and Culture, Nagoya, S. 99-142.
- Ders.
(2006b) „The War Over the Kyoto School“, in *Monumenta Nipponica* 61:3, Sophia University Press, S. 375-406.
- Maruyama Masao 丸山眞男
(1988) *Denken in Japan*. Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Schamoni und Wolfgang Seifert. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Marx, Karl/ Engels, Friedrich
(1932) *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. Marx/Engels Historisch-kritische Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Band 5. Im auftrage des Marx-Engels-Lenin-Instituts Moskau herausgegeben von V. Adoratskij. Verlag Detlev Auvermann KG, Berlin.
- Dies.
(1956-2010) *Werke*. In 43 Bänden. Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus am ZK der SED (Bde. 1-42, bis 1989) und der Rosa-Luxemburg-Stiftung Gesellschaftsanalyse und Politische Bildung. Karl Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, Karl
(2008) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. Karl Dietz Verlag, Berlin.

- Ders.
(2009) *Das Kapital. Ungekürzte Ausgabe nach der zweiten Auflage von 1872. Mit einem Geleitwort von Karl Korsch aus dem Jahre 1932.* Anaconda Verlag, Köln.
- Marx, Wolfgang
(1972) *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der ‚Wissenschaft der Logik‘.* Frommann-Holzboog, Stuttgart, Bad Cannstatt.
- Mehring, Franz
(1919) *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Band I.* Karl Dietz verlag, Berlin.
- Miki Kiyoshi 三木清
(1966-68) *Miki Kiyoshi Zenshû. 19 Bände. 三木清全集. 全 19 卷.* Iwanami.
- Miles, Curtis F.
(1989) *Traditionalist Responses to Modernization in Japan: The Case of Minoda Muneki.* State University of New York Press (SUNY), Buffalo, New York.
- Miyoshi, Masao/Harootunian, Harry (Hg.)
(1989) *Postmodernism and Japan.* Duke University Press, Durham and London.
- Monbushô 文部省 (Das japanische Erziehungsministerium) (Hg.)
(1937) *Kokutai no hongi. 国体の本義.* Tokio.
- Morris, Ivan
(1963) *Japan 1931-1945: Militarism, Fascism, Japanism? Series: Problems in Asian Civilizations vol. II,* D. C. Heath, Boston.
- Nakamura Hajime 中村元
(1981) *Bukkyôgo Daijiten. 佛教語大辞典.* Tôkyô Shoseki.
- Nakamura Yûjirô 中村雄二郎
(2001) *Nishida Kitarô (I). 西田幾多郎 (I).* Iwanami Gendai Bunko.
- Natorp, Paul
(1912) *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode.* Hg. P. Siebeck. Verlag J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Nipperdey, Thomas
(1990) *Deutsche Geschichte 1866-1918. Band I.* Verlag C.H. Beck, München.

- Nishitani Keiji 西谷啓治
(1991) *Nishida Kitarô*. Translated by Yamamoto Seisaku and James W. Heisig. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Ogawa, Tadashi et al (Hg)
(1998) *Interkulturelle Philosophie und Phänomenologie in Japan. Beiträge zum Gespräch über Grenzen hinweg*. Iudicium, München.
- Ohashi, Ryôsuke
(1988) *Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Paul, Gregor
(1993) *Philosophie in Japan. Von den Anfängen bis zur Heian-Zeit. Eine kritische Untersuchung*. Iudicium, München.
- Pfaller, Robert
(2005) „Where is your hamster? The Concept of Ideology in Zizek’s Cultural Theory“, in: Boucher, Glynos, Sharpe (Hg.), *Traversing the Fantasy. Critical Responses to Slavoj Zizek*. Ashgate Publishing Company, Hants, Burlington, S. 105-124.
- Picard, Emile
(1913) *Das Wissen der Gegenwart in Mathematik und Naturwissenschaft*. Autorisierte deutsche Ausgabe mit erläuternden Anmerkungen von F. und L. Lindemann. (Wissenschaft und Hypothese IV). Verlag B.G. Teubner, Leipzig und Berlin.
- Piovesana, Gino K.
(1997) *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862-1996. A Survey. With a New Survey (1963-1996) by Naoshi Yamawaki*. Japan Library (Curzon Press Ltd), Surrey.
- Pippin, Robert
(1989) *Hegel’s Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge University Press.
- Platon
(1991) *Sämtliche Werke VIII: Philebos. Timaios. Kritias*. Nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers. Insel Taschenbuch, Frankfurt.
- Pörtner, Peter
(1989) *Kitarô Nishida – Über das Gute. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung*. Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von P. Pörtner. Insel Verlag, Frankfurt.

- Ders.
(1990) *Nishida Kitarô's Zen no kenkyû (Über das Gute, 1911).* Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Asiens e.V. (MOAG), Hamburg.
- Pörtner, Peter und Heise, Jens
(1995) *Die Philosophie Japans. Von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Kröner, Stuttgart.
- von Ranke, Leopold (Hg.)
(1833-1836) *Historisch-politische Zeitschrift.* Band II. Duncker und Humblot, Berlin und Leipzig.
- Ders.
(1886-88) *Weltgeschichte. Theil I-9.* Duncker & Humblot, Leipzig.
- Recki, Birgit
(1991) „Die Metaphysik der Kritik. Zum Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno“, in *Neue Hefte für Philosophie* 30/31, S. 139-171.
- Rickert, Heinrich
(1892) *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz.* 1. Auflage. Hg. P. Siebeck. Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Ders.
(1909) „Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik“, in: *Kant-Studien.* Band 14, Heft 1-3, Hg. Von H. Vaihinger und B. Bauch, Verlag Reuther und Reichard, Berlin, S. 169-228.
- Ders.
(1911/12) „Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs“, in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur II.* Verlag J.C.B. Mohr, Tübingen, S. 26-78.
- Ders.
(1921) *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie.* 4. und 5. verbesserte Auflage. Hg. Paul Siebeck. Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Ritter, Joachim et al (Hg.)
(1998) *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Unter Mitwirkung von mehr als 1200 Fachgelehrten. Völlig neubearbeitete Ausgabe des ‚Wörterbuchs der philosophischen Begriffe‘ von R. Eisler. Schwabe & Co. AG Verlag, Basel.

- Royce, Josiah
(1916) *The World and the Individual. Clifford Lectures. Delivered before the University of Aberdeen. First Series: The Four Historical Conceptions of Being.* The Macmillan Company, Macmillan & Co., Ltd., London.
- Sakai, Naoki
(1997) *Translation and Subjectivity. On „Japan“ and Cultural Nationalism.* University of Minnesota Press, Minneapolis, London.
- Ders./de Bary, Bret/Iyotani, Toshio (Hg.)
(2005) *Deconstructing Nationality.* Cornell University East Asia Programme, Chicago.
- Sandkühler, Hans Jörg (Hg.)
(1977) *Betr.: Althusser. Kontroversen über den „Klassenkampf in der Theorie“.* Pahl-Rugenstein-Verlag, Köln.
- Sartre, Jean-Paul
(1993) *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie.* Rororo, Reinbek bei Hamburg.
- Schelling, F.W.J.
(1957) *System des transzendentalen Idealismus.* Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Sharf, Robert
(1993) „The Zen of Japanese Religions“, in *History of Religions*, Vol. 33, No. 1, University of Chicago Press, S. 1-43.
- Shimomura Toratarô 下村寅太郎
(1965) *Nishida Kitarô. Hito to shisô* 西田幾多郎. 人と思 想. Tôkai Daigaku Shuppankai.
- Ders.
(1990) *Nishida tetsugaku to nihon no shisô* 西田哲学と日本の思想. In Bd. 12: *Shimomura Toratarô Chosaku Shû* 下村寅太郎著作. Misuzu Shobô.
- Shinmura Izuru 新村出 (Hg.)
(1991) *Kôjien.* 広辞苑. Iwanami.
- Sohn-Rethel, Alfred
(1970) *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis.* Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Ders.
(1971) *Warenform und Denkform. Aufsätze.* Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, Berlin und Hamburg.

- Steineck, Christian
(1998) „Wirklichkeit und Interkulturalität bei Nishida Kitarô: eine Kritik“, in: T. Ogawa et al (Hg.) *Interkulturelle Philosophie und Phänomenologie in Japan. Beiträge zum Gespräch über Grenzen hinweg*. Iudicium, München, S. 265-288.
- Ders.
(2004) „Das ‚me on‘ bei Hermann Cohen und das ‚Nichts‘ bei Nishida Kitarô: Ein Vergleich ihrer systematischen Funktion“, in Helmut Girndt (Hg.): *Fichte-Studien*. Rodopi, Amsterdam.
- Stout, George Frederick
(1899/1977) *A Manual of Psychology*. Nachdruck in: *Significant Contributions to the History of Psychology IX*. University Publications of America, S. 1-642.
- Suzuki Shigeo 鈴木 荘夫 (Hg. in Zusammenarbeit mit der Universität Komazawa)
(1985) *Zengaku Daijiten*. 禅学大辞典. Taishûkan shoten.
- Takahashi Satomi 高橋里美
(1912) „Ishiki genshō no jijitsu to sono imi. Nishida-shi cho no *Zen no kenkyū* wo yomu“ 意識現象の事実と其意味. 西田氏著の『善の研究』を読む. *Tetsugaku Zasshi* Nr. 303, S. 48-70; Nr. 304, S. 51- 70. 哲学雑誌第 3 0 3 号、第 3 0 4 号. Yûhikaku.
- Takeuchi Yoshirô 竹内芳郎
(1987) „Sengo nihon tetsugaku no jôken“ 戦後日本哲学の条件. *Shisô Tsûgô* 思想通号 753, Iwanami, S. 146-155.
- Tanabe Hajime 田辺元
(1963) *Tanabe Hajime Zenshû* 田辺元全集. 15 Bände. 全 1 5 巻. Keisôshobô.
- Theunissen, Michael
(1978) *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Thyen, Anke
(1989) *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Tosaka Jun 戸坂潤
(1966) *Tosaka Jun Zenshû* 戸坂潤全集. 5 Bände. 全 5 巻. Keisôshobô.
- Tsunoda, Ryusaku et al (Hg.)
(1958) *Sources of Japanese Tradition Vol. II*. Series: *Introduction to Asian Civilizations*. Wm. Theodore de Bary, Editor. Columbia University Press, New York.

- Ueda Shizuteru 上田閑照
(1995a) „Nishida, Nationalism and the War in Question“, in J. Heisig /J.C. Maraldo (Hg.), *Rude Awakenings. Zen, The Kyoto School and The Question of Nationalism*. University of Hawaii Press, Honolulu, S. 77-106.
- Ders.
(1995b) „Nishida Kitarô – ‚ano sensô’ to ‚Nihon bunka no mondai’“ 西田幾多郎-「あの戦争」と『日本文化の問題』, in: *Shisô Tsûgô* 思想通号 857 (Nishida tokushû) (西田特集), Iwanami, S. 107-133.
- Uehara Mayuko
(2006) „The Conceptualization and Translation of *Jikaku* and *Jiko*“, in Heisig (Hg.), *Frontiers of Japanese Philosophy*. Nanzan Institute for Religion and Culture, Nagoya, S. 55-69.
- Ueno Chizuko
(1996) „Collapse of Japanese Mothers“, in *US-Japan Women's Journal*, English Supplement, no. 10, Josei University, S. 3-19.
- Uhl, Christian
(2003) *Wer war Takeuchis Lu Xun? Ein Annäherungsversuch an ein Monument der japanischen Sinologie*. Iudicium Verlag, München.
- Ders.
(2009) „Displacing Japan: Takeuchi Yoshimi's Lu Xun in Light of Nishida's Philosophy – and vice versa“, in: *Positions: East Asia Cultures Critique*, 17:1 (special issue on *Philosophy and the Political in War-Time Japan*), Rice University, Houston, S. 207 – 238.
- Victoria, Brian Daizen
(1997) *Zen at War*. Lowman and Littlefield Publishers, Lenham.
- Wandschneider, Dieter
(1995) *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels „Wissenschaft der Logik“*. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Wargo, Robert J.J.
(2005) *The Logic of Nothingness. A Study of Nishida Kitarô*. University of Hawaii Press, Honolulu.
- Watsuji Tetsurô 和辻哲郎
(1968) *Watsuji Tetsurô Zenshû* 和辻哲郎全集. 25 Bände. 全 2 5 巻. Herausgegeben von Abe Yoshishige. Iwanami.

- Ders.
(1992) *Fûdo – Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur.* Übersetzt und eingeleitet von Dora Fischer-Barnicol und Okochi Ryogi. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Wittgenstein, Ludwig
(1984) *Tractatus Logico-Philosophicus.* Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Wood, David (Hg.)
(1991) *Derrida: A Critical Reader (Blackwell Critical Readers).* Blackwell Publishers, Oxford.
- Yamashita Masao 山下正男
(1983) *Nishida Kitarô Zenzôsho Mokuroku* 西田幾多郎全蔵書目録. Kyôto Daigaku Jinbunkagaku kenkyûjo (Kenkyûjo no shuppanmono), Kyoto.
- Yusa, Michiko
(1991a) „Fashion and A-letheia. Philosophical Integrity and War-time Thought Control“, in *Hikaku Shisô Kenkyû* 比較思想研究 (in englischer Sprache), No. 16, S. 281-294.
- Dies.
(1991b) „Nishida and The Question of Nationalism“, in *Monumenta Nipponica*, 46:2, Sophia University, S. 203-209.
- Dies.
(1994) „Nishida and Totalitarianism: A Philosopher's Resistance“, in: Heisig/Maraldo (Hg.), *Rude Awakenings. Zen, The Kyoto School and the Question of Nationalism*, University of Hawaii Press, Honolulu, S. 107-131.
- Dies.
(2002) *Zen and Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitarô.* University of Hawaii Press, Honolulu.
- Žižek, Slavoj
(1989) *The Sublime Object of Ideology.* Verso, London and New York.
- Ders.
(1993) *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology.* Duke University Press, Durham.
- Ders. (Hg.)
(1994) *Mapping Ideology.* Verso, London und New York.
- Ders.
(2002) *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity.* The MIT Press, Cambridge, London.
- Ders.
(2008) *In Defense of Lost Causes.* Verso, London und New York.